M - 608

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI BARI
PUBBLICAZIONI DELL'ISTITUTO DI FILOSOFIA

II

II SERIE

TESTI E DOCUMENTI

PANTALEO CARABELLESE

LA FILOSOFIA DELL'ESISTENZA IN KANT

Nota introduttiva di GIUSEPPE SEMERARI

n. inv. 4511
n. mg. 4511

ADRIATICA EDITRICE - BARI - 1969

NOTA INTRODUTTIVA

Per la illuminata iniziativa del Prof. Antonio Corsano e con il consenso della Signora Irene Carabellese, appassionata e vigile custode dell'opera di uno dei più forti pensatori italiani del nostro secolo, l'Istituto di Filosofia della Università di Bari ha promosso e realizzato, con questo volume, la pubblicazione dei corsi organicamente tenuti da Pantaleo Carabellese su *La filosofia dell'esistenza in Kant*, negli anni accademici 1940-41, 1941-42, 1942-43, presso la Università di Roma e mai editi finora.

Nel piano delle 'Opere Complete' del Carabellese, annunciato il 1948 ma non più portato a compimento (uscirono soltanto i volumi *Da Cartesio a Rosmini* e *Critica del concreto*), era previsto, coi numeri 16-18, un « Kant (in parte inedito) ». Tale pubblicazione avrebbe dovuto comprendere unitariamente e il volume del 1927, *La filosofia di Kant. L'idea teologica* — frutto, con l'altro libro del 1929, *Il problema della filosofia da Kant a Fichte*, delle lezioni degli anni 1922-1925 alla Università di Palermo — e i corsi romani del 1940-1943.

La presente edizione è stata condotta su un testo conservato nella Biblioteca privata del Carabellese e costituito da fogli dattiloscritti relativi ai paragrafi 1-7 e 38-104 dell'opera e da un gruppo di bozze di stampa corrispondenti ai paragrafi 8-37. Nel testo sono riprodotte fedelmente le dispense autorizzate dei corsi svolti dal Carabellese, negli anni 1940-1943, quale Ordinario di Storia della Filosofia (Professore di Filosofia Teoretica a Palermo dal '22 al '25, il Carabellese ebbe la Cattedra di Storia della Filosofia a Roma dal '26 al '43 e passò alla Cattedra di Teoretica il '44, quando subentrò al Gentile, occupandola sino alla morte avvenuta il 1948).

L'Autore non poté riesaminare, ai fini di una regolare pubblicazione, il testo. Sono pertanto restate, qua e là, delle ripetizioni

inevitabili, del resto, in un corso universitario che si è sviluppato, sul medesimo tema, per più anni di seguito. Anche lo stile della esposizione, talora un po' trascurato, riflette la immediatezza e quasi estemporaneità di un discorso al quale è mancato l'ultimo ritocco letterario.

L'approntamento del volume per la stampa è stato curato dalla Dr. Valeria Novielli, che ha sottoposto il testo a un'attenta e paziente revisione, rendendone più precisa la punteggiatura, emendandolo, nelle parti dattiloscritte, di numerose sviste formali, controllando e rettificando tutte le citazioni. Con la Dr. Novielli è doveroso ricordare i giovani, che con lei hanno diviso la non lieve fatica della correzione delle bozze: Teresa Angelillo, Teresa Massari, Cosimo Tinelli e Anna Verzillo.

* * *

Nel presentare al pubblico questa grossa e ardua opera kantiana del Carabellese, mi corre l'obbligo di accennare brevemente al suo significato nel quadro del pensiero teoretico e metodologico-storiografico dell'Autore, sì che quanti vorranno studiarla o consultarla possano partire, nella lettura, col piede giusto.

Sulla formazione della filosofia personale del Carabellese l'insegnamento di Kant ebbe influenza decisiva. Carabellese considerò sempre la sua ' critica del concreto ' o ' ontologismo critico ' il risultato di un ripensamento profondo e ostinato della dottrina kantiana. Nella *Prefazione* alla seconda edizione della *Critica del concreto*, che è del 1939, Carabellese dichiarava esplicitamente che Kant gli « fu d'aiuto » a scoprire la ' critica del concreto ' e aggiungeva: « questa mi fu poi d'aiuto a riscoprire Kant »[1]. Le suggestioni ricevute da Kant per la scoperta e la strutturazione della ' critica del concreto ' così come il ritorno a Kant attraverso tale critica precisano il carattere di lettura teoretica, che rivelano gli scritti kantiani di Carabellese.

Convinto che il Kant della corrente tradizione storiografica, il Kant cioè raffigurato quale punto di convergenza e di fusione di razionalismo ed empirismo, fosse una falsificazione dell'autentico Kant e che, al contrario, la verità di Kant fosse l'affermazione della inesauribilità dell' ' essere ' o ' cosa in sé ' rispetto alla na-

---

[1] CARABELLESE, *Critica del concreto*, Firenze, 1948[3], Sansoni, p. XIX.

tura, Carabellese ricostruiva Kant assumendo a criterio d'interpretazione l'esigenze proprie della ' critica del concreto ': l'*essere in sé* (Dio, Oggetto, Idea) e l'*essere in altro* (Io, Soggetto, Esistenza). Il volume del 1927 era dedicato appunto alla ' idea teologica ' ed era concentrato nell'analisi del processo onde Kant, pur nei limiti dogmatici e realistici del suo criticismo, aveva posto la idea quale oggettività e ragione e, quindi, la schietta idealità della ragione.

Per intendere correttamente la relazione dell'opera del '27 con *La filosofia dell'esistenza in Kant*, è utile ascoltarne un passo: « Per ora constatiamo che Kant ha finalmente scoperto la natura dell'oggettività nella sua distinzione dalla esistenza. L'oggettività è risultata la necessità e universalità di coscienza: ciò che nei singoli pensanti c'è di identico (...). L'oggettività dunque è universale astratto nella coscienza. Ecco la grande scoperta che Kant ha fatto, ma non ha visto. È l'America, che egli crede India (...). E con la scoperta dell'oggettività, Kant ha scoperto anche l'esistenza nella sua distinzione dalla oggettività. Infatti, l'oggettività, l'essere identico della coscienza è astratto, perché ci sono le singolari qualificazioni della coscienza nelle quali... ci è dato tutto ciò che di esistenziale può mai risultare » [2]. Non diversamente da Colombo che, credendo di aver trovato una nuova via per raggiungere un continente già noto, in realtà aveva scoperto un continente prima sconosciuto, anche Kant — pensava Carabellese —, incamminatosi nella ricerca critica intorno alla conoscenza, era approdato, senza rendersene adeguatamente conto, alla individuazione della dimensione oggettiva o ideale della coscienza e alla sua distinzione dall'altra dimensione, che è la esistenza, la soggettività. Questa l' ' America ' scoperta ma non riconosciuta da Kant, che, « al di là di questa oggettività ed esistenza che ci risultano e che costituiscono la coscienza », si intestardiva « ad ammettere ancora una esistenza, che concretizza l'oggettività fuori della coscienza » [3].

A giudizio di Carabellese, Kant, impegnato a risolvere il problema capitale della filosofia moderna, quello gnoseologico, aveva, di fatto, impostato un nuovo problema, il problema della coscienza nella concretezza della sua struttura e delle sue esigenze trascendentali: universalità e singolarità, oggettività e soggettività, idea ed

---

[2] CARABELLESE, *La filosofia di Kant. L'idea teologica*, Firenze, 1927, Vallecchi, pp. 166-167.

[3] CARABELLESE, *La filosofia di Kant*, cit., pp. 167-168.

esistenza, Dio e Io, ecc. Il ' vero ' Kant era ritrovato da Carabellese nella ' Dialettica Trascendentale ' della *Critica della ragion pura*, dove erano stati definiti i grandi temi metafisici di Dio (idea teologica) e della esistenza (idea cosmologica, idea psicologica). La improponibilità di quei temi in termini conoscitivo-positivi, il loro eccedere dai limiti della ' Estetica ' e dell' ' Analitica ', che costituivano formalmente il campo del ' conoscibile ' e dello ' scientifico ', davano a Carabellese la conferma che, con Kant, era accaduto qualcosa di nuovo e di rivoluzionario nella storia della filosofia moderna, il passaggio di fatto, implicante un rovesciamento prospettico, dalla filosofia del conoscere alla filosofia della coscienza e del concreto, passaggio solo di fatto e non ancora di diritto, ché Kant continuava a restare impigliato nella logica della filosofia del conoscere, confondendo oggettività ed esistenza, di cui pur aveva sentito la distinzione a livello di coscienza comune e di sapere concreto. La filosofia di Kant « perciò s'incentra nei tre problemi della Dialettica », scriveva Carabellese nella *Prefazione* all'opera del '27, « (...) Di questi tre problemi adunque noi faremo centro per esporre criticamente il pensiero filosofico di Kant nella sua integrità, prendendo ciascun problema dal momento in cui esso si formula nella mente kantiana fino a quello in cui dal problema, risoluto o no, questa si libera » [4].

* * *

L'avvertimento di quella che, per lui, era stata la più originale scoperta kantiana e, insieme, dell'*impasse* logico in cui era stata bloccata dalle contraddizioni della filosofia ' storica ' di Kant metteva nelle mani di Carabellese il filo rosso del suo incontrarsi e scontrarsi con Kant e fissava i termini e il metodo del suo discorso critico, che si veniva organizzando nei modi di una lettura, come oggi si direbbe, ' sintomale ', di Kant, orientata a valorizzare, contro il Kant letterale, la sua scoperta critica liberandone il contenuto dall'involucro formale e linguistico della tradizione precriticistica, che ne distorceva il senso e ne strozzava lo sviluppo. « Prescindere da Kant oggi, in filosofia, è fare opera nulla. Ora per una determinazione di problemi che non prescinda da Kant, io credo che bisogna rifarsi dallo stesso Kant senza trascurare quelle

---

[4] CARABELLESE, *La filosofia di Kant*, cit., p. XVI.

che sono le conquiste dal kantismo, e non dallo stesso Kant, già fatte. Rifarsi quindi da Kant combattendolo nei suoi residui dogmatici. Ma per combatterlo appunto bisogna intenderlo nella sua profondità, e per intenderlo bisogna avere una concezione della realtà da contrapporgli (concezione sia pure nata da Kant; che anzi deve esser nata da Kant), bisogna avere un pensiero con cui indagarlo. Solo così si può fare la storia, sia essa della filosofia che di una qualunque determinata attività concreta dello spirito » [5].

In tal modo, Carabellese progettava la sua lettura di Kant come controllo di una più vasta e generale interpretazione del rapporto tra la filosofia e la sua storia. La filosofia, voleva dire Carabellese, non nasce se non sul terreno dei problemi maturati storicamente (impossibilità di filosofare oggi prescindendo da Kant e dalla storia del kantismo). La filosofia, nondimeno, non eredita passivamente dalla propria storia (necessità di combattere Kant nel suo superstite dogmatismo). Anzi gli stessi problemi proposti dalla storia non possono essere compresi fino in fondo, nella loro verità, se non si sia in grado di fare uso di un punto di vista diverso, andando al di là del giudizio strettamente storico con un giudizio teoretico (Kant non può essere combattuto, cioè proseguito e superato, se non venga prima inteso, e non può essere inteso, se non si sia in grado di opporgli un differente pensiero). Insomma, se la filosofia dipende dalla sua storia, questa, dalla sua parte, è anche condizionata e anticipata dalle opzioni teoretiche della filosofia.

Il proposito di far emergere dall'interno della dottrina kantiana ciò che appariva essere il suo contributo più originale e importante, dando, per questa via, espressione a quanto Kant aveva lasciato inespresso, rendeva la indagine storiografica di Carabellese altamente drammatica e rischiosa, provocava il mutuo coinvolgimento dello storico e del suo autore, al punto che il dovere di capire l'autore finiva col coincidere col diritto di correggere, reimpostare o risolvere i problemi da lui lasciati aperti, e sollecitava al salto al di là dei limiti della filologia, quando ciò sembrava necessario alla risolutiva espressione dell'inespresso. Lo stesso Carabellese era ben consapevole di ciò e non fu certo un caso che, introducendo il volume del '29, difendesse il suo scrupolo filologico: « M'auguro che l'amore della tesi non abbia mai forzato l'in-

---

[5] CARABELLESE, *La filosofia di Kant*, cit., p. XI.

dagine storica ad una interpretazione che non sia quella voluta dalla intima coerenza logica dei pensatori studiati. Certo ho messo in ciò la massima cura. E perciò mi son sempre rifatto direttamente alla lettera stessa dei loro scritti, perché i concetti risultassero sempre nella loro maggiore possibile determinatezza (...) » [6]. In definitiva, ciò che principalmente importa a una ricerca quale Carabellese proponeva e perseguiva non è tanto la relazione, che Kant ebbe con le sue fonti e coi suoi contemporanei, quanto la relazione che può instaurarsi tra Kant e i suoi successori e, soprattutto, tra lui e noi nell'orizzonte della odierna problematica filosofica.

Era questo il senso della contrapposizione a un Kant morto, congelato nel linguaggio delle sue opere, di un Kant vivo che, diceva Carabellese, « io voglio rivivere e far rivivere, e col quale quindi io ho bisogno di discutere scendendo nelle profondità del suo pensiero e analizzando questo sia nei suoi germi nascosti, per i quali egli rivive in noi che con lui discutiamo, sia nelle grossolanità esplicite dalle quali egli non seppe e non poteva liberare la sua costruzione, e di fronte alle quali quindi egli deve rinnegare se stesso e darci ragione » [7].

A questo punto può essere interessante ricordare come un'analoga impostazione alla comprensione di Kant dava, due anni dopo la uscita del libro carabellesiano del '27, ma in totale indipendenza da Carabellese, Martino Heidegger con *Kant e il problema della metafisica*. Non è questa la sede per istruire il confronto tra il Kant di Carabellese e il Kant di Heidegger e illustrarne le differenze pur nella comune ispirazione ' metafisica ' dei due approcci [8]. Vale, piuttosto, la pena di sottolineare la identità, nel metodo, delle due letture, che risalta oggettivamente alla luce della seguente dichiarazione di Heidegger: « Un' ' interpretazione ', la quale si limiti a ripetere ciò che Kant ha detto testualmente è destinata in partenza a fallire il suo scopo, almeno finché il compito di una vera interpretazione resti quello di rendere visibile proprio ciò che nella fondazione kantiana traspare al di là delle

---

[6] CARABELLESE, *Il problema della filosofia da Kant a Fichte*, Palermo, 1929, Trimarchi, p. VII.

[7] CARABELLESE, *La filosofia di Kant*, cit., pp. XI-XII.

[8] Lo stesso Carabellese volle precisare tali differenze in una lunga nota della *Prefazione* alla II edizione della *Critica del concreto*: cfr. *Critica del concreto*, cit., p. XIX e segg.

formule. È vero che Kant non è giunto a pronunciarsi direttamente in proposito, ma è anche vero che in ogni conoscenza filosofica il fattore determinante non è il senso letterale delle proposizioni, bensì l'inespresso immediatamente suggerito dalle enunciazioni esplicite. Così, l'intento esplicito di questa ' interpretazione ' della *Critica della ragion pura* era di rendere visibile il contenuto decisivo dell'opera, tentando di porre in evidenza ciò che Kant ' ha voluto dire '. Nel seguire questo procedimento, la nostra interpretazione fa propria una massima che lo stesso Kant voleva veder applicata alla ' interpretazione ' di opere filosofiche (...). Naturalmente, per strappare a quel che le parole dicono, quello che vogliono dire, ogni ' interpretazione ' deve necessariamente usar loro violenza. Ma tale violenza non può esercitarsi a caso, per mero arbitrio. L'interpretazione dev'essere mossa e guidata dalla forza di un'idea illuminante e anticipatrice. Soltanto in virtù di una tale idea, una ' interpretazione ' può osare l'impresa, ognora temeraria, di affidarsi al segreto impulso che agisce nell'intimo di un'opera, per essere aiutata a penetrare l'inespresso e forzata ad esprimerlo. È questa una via, per la quale la stessa idea direttrice giunge a rivelarsi pienamente, manifestando il proprio potere di chiarificazione »[9].

Chi abbia presenti i passi dianzi riferiti di Carabellese, ove si parla di discesa nelle « profondità » del pensiero kantiano, di « germi nascosti », a cui fanno velo « grossolanità esplicite », della « concezione della realtà » da contrapporre a Kant per capirlo e della necessità « di avere un pensiero con cui indagarlo », può rendersi conto di come Carabellese e Heidegger concepissero, entrambi, il lavoro storiografico, in filosofia, fondamentalmente come interpretazione, interpretazione da tentare come sforzo di esplicitazione del senso profondo e intenzionale, restato nascosto, delle parole espressamente dette. Di tale sforzo, la cui realizzazione può anche comandare l'esercizio della violenza sulla filologia, il pre-

---

[9] HEIDEGGER, *Kant e il problema della metafisica*, tr. it., Milano, 1962, Silva, pp. 264-265. Nella *Prefazione* alla II edizione dell'opera, che è del 1950, così scriveva Heidegger: « C'è sempre chi si sente urtato dalle forzature che riscontra nelle mie interpretazioni. Questo scritto potrà offrire buoni argomenti per un'accusa in tal senso. Coloro che dedicano le loro ricerche alla storia della filosofia hanno sempre il diritto di muovere quest'accusa a chi tenta di aprire un dialogo fra pensatori. Un dialogo di pensiero obbedisce a leggi differenti, rispetto ai metodi della filologia storica, legata a un suo compito preciso. Più grave è, nel dialogo, il rischio di fallire, più frequenti sono le mancanze », *op. cit.*, p. 5.

supposto è un'anticipazione teoretica (non casuale, non arbitraria secondo Heidegger, necessariamente derivata dal filosofo stesso del quale si fa la storia, secondo Carabellese), capace di trasformare in parole chiare e determinate la ' intenzione ' del filosofo oscurata e contraddetta dal suo stesso discorso storicamente esplicito.

* * *

Secondo Carabellese, il compito della filosofia dopo Kant, nella misura in cui Kant veniva riconosciuto come ponte di passaggio obbligato nella storia del pensiero moderno, era di andare avanti sulla strada di una ' metafisica critica ', che Kant aveva appunto dischiuso ma non percorso. Sin dalla edizione, che curò nell'anno 1923, degli *Scritti minori* di Kant, il Carabellese aveva fermamente battuto sul fatto che, a suo parere, il criticismo kantiano non rappresenta la liquidazione della metafisica, bensì la esigenza e anche il modello, in qualche maniera delineato, di una sua nuova, ' critica ', reimpostazione. « Nello sforzo tenace e fortunato che Kant ha fatto per rendersi conto esatto della possibilità della filosofia come metafisica, cioè come scienza, che ha oggetti non dati dalla esperienza, si possono distinguere due aspetti: quello per cui lo sforzo tende, diciamo così, ad individuare con la maggiore possibile esattezza questi oggetti nella loro essenza, e l'altro, che è come il riflesso di quel primo, per cui lo sforzo torna continuamente a misurare se stesso » [10]. L'errore di Kant, il suo limite storico, a giudizio di Carabellese, era consistito nell'aver dimenticato che la Critica, nel suo stesso programma, era destinata a fungere solo da propedeutica (' prolegomeni ') a ogni futura metafisica e non poteva, perché non doveva, elevare se stessa a filosofia. L'errore del pensiero postkantiano era stato quello di non accorgersi dell'errore kantiano e di aver assunto come ovvietà non più discutibile né problematizzabile la presunta negazione kantiana della metafisica. Metafisica positivistica, criticismo metafisico idealistico, storicismo, attualismo, esistenzialismo, ecc. — tale era la convinzione di Carabellese — erano tutti prodotti diversi di un medesimo perseverare nell'errore di Kant: la confusione del problema dell'oggetto della filosofia (il problema cosiddetto ' esterno ') col

---

[10] KANT, *Scritti minori*, a cura di P. Carabellese, nuova ed., *Scritti precritici*, Bari, 1953, Laterza, p. V.

problema del rapporto della filosofia con se stessa (il problema cosiddetto ' interno '). Esauritosi nel mero esercizio della Critica, finita col diventare fine a se stessa, Kant fu costretto a occuparsi unicamente del problema ' interno ' della filosofia e non vide come la sua soluzione sarebbe stata impossibile fino a quando non si fosse affrontato e formulato correttamente, secondo le indicazioni della Critica, il problema ' esterno '. « Il problema che Kant impostò riguardo alla filosofia », scriveva il Carabellese il 1929, « e che è sostanzialmente il problema di tutta la Critica, non fu quello della essenza, ma soltanto quello della possibilità di essa. L'essenza della filosofia come scienza era presupposta e dogmaticamente accettata. Perciò il criticismo kantiano non è la piena posizione di quello che abbiamo detto il problema interno della filosofia; ne è invece la posizione consentita da un preconcetto essere intellettualistico » [11].

In altre parole, Kant, nonostante la Critica, non seppe rinunciare al pregiudizio pre- e anti-criticistico di un essere sussistente al di fuori della coscienza e del soggetto e all'uno e all'altra contrapposto e continuò a pensare la filosofia come uno dei modi, certamente il più fallimentare, di raggiungere conoscitivamente questo essere. « Come Cartesio aprì quello delle origini, Kant ha aperto soltanto il problema della possibilità della conoscenza. E tutti gli indirizzi post-kantiani, che di Kant veramente tengano conto, cercano di rispondere a questa domanda, ma solo a questa. E a me paiono ora esauriti i tentativi per darle una risposta. È ora di cambiar aria, di correre verso una nuova dimensione dello spazio speculativo. A furia di dimostrare la possibilità della conoscenza, abbiamo finito forse col dimenticare, o meglio possiamo cominciare a vedere che cosa è questa conoscenza di cui vogliamo dimostrare la possibilità » [12]. La ragione principale della filosofia di Kant, alla luce della interpretazione carabellesiana, stava proprio in quel bisogno di « cambiare aria », di conquistare « una nuova dimensione dello spazio speculativo ». Il che, per Carabellese, significava che Kant aveva toccato il limite estremo dello gnoseologismo moderno, da un lato circoscrivendo, una volta per tutte, l'area del conoscibile, di ciò che può essere ' scienza ', e dall'altro provando che filosofare non è conoscere.

---

[11] CARABELLESE, *Il problema della filosofia*, cit., p. 11.
[12] CARABELLESE, *Il problema della filosofia*, cit., pp. 15-16.

Che cosa la filosofia potesse mai diventare, dopo essere stata affrancata da compiti di conoscenza — questo, secondo Carabellese, era il problema posto da Kant, che Kant non ebbe la forza di risolvere, in quanto lasciò che i potenti strumenti della Critica restassero inceppati dallo stesso pregiudizio realistico messo in crisi appunto dalla Critica. Il pregiudizio restò ancora abbastanza saldo per la svista di Kant, che non si accorse — abbiamo già detto — della grande scoperta ' critica ' e ' metafisica ', da lui fatta, dell'oggetto quale universalità e necessità della coscienza e non più suo ' al di là '. Proclamandola impossibile come scienza, Kant mostrava di considerare la metafisica pur sempre come ' scienza '. Per lui, gli ' oggetti ' della metafisica (Dio, anima, mondo) continuarono a valere come l' ' al di là ' della coscienza, conoscitivamente inattingibile. Eppure il senso della Critica spingeva a inglobare quegli oggetti nella coscienza, a ' immanentizzarli ' non quali ' contenuti ' bensì quali ' essere ' della coscienza, come la stessa coscienza nella sua originaria e necessaria struttura [13], infine come l'apriori ' metafisico ' di ogni determinato e concreto sapere, essere e fare. Dopo Kant, quindi, anzi attraverso Kant, fare metafisica, fare cioè filosofia e non soltanto propedeutica alla filosofia doveva voler dire, per Carabellese, null'altro che riflettere (*riflettere*, non *conoscere*), sempre più a fondo, sulla coscienza comune, sulla struttura del concreto essere/fare naturale e storico dell'uomo. Nello spirito, anche se contro la lettera della Critica e contro la dominante tendenza del pensiero postkantiano, Carabellese pensava tale struttura *immanente* e *trascendente* allo stesso tempo: immanente, perché *intrinseca* al concreto, trascendente, perché non *esaurita* né *esauribile* in alcuna determinazione del concreto (la inesauribilità della kantiana ' cosa in sé ' rispetto al fenomeno o natura).

« Per rivalutare a pieno il kantismo bisogna guardare anche

---

13 « ... *coscienza è il sapere insieme, noi molti soggetti, un oggetto, nella unicità del quale conveniamo* » (CARABELLESE, *La coscienza*, nel vol. collettivo *Filosofi italiani contemporanei*, Milano, 1946, Marzorati, p. 210). *Oggetto unico* e *noi molti soggetti insieme* costituiscono, per Carabellese, la struttura o *essere* della coscienza. Fusi e, tuttavia, distinti nella sinteticità originaria della coscienza, della coscienza l'*oggetto* è *principio* o *fondamento* e *noi molti* siamo i *termini* esistenziali. Tutto ciò Carabellese ricavava dalla Critica, ora direttamente ora mediandola storicamente, ma sempre sostituendo all'abituale lettura di Kant in chiave gnoseologistica la interpretazione ' metafisica ' ossia, nel linguaggio di Carabellese, ' onto-coscienzialistica '.

questi oggetti della ragione pura, non per tornare a ripetere la metafisica kantiana di noumeni sconosciuti e inconoscibili e pur validi come regolativi, ma per guardarli nel nuovo concetto di coscienza maturatosi da Kant, e rivalutare così di nuovo il presupposto trascendentale della esperienza »[14]. Del nuovo concetto di coscienza, in cui venivano trasposti e semanticamente rigenerati i vecchi oggetti metafisici della ragione, *La filosofia di Kant. L'idea teologica* e *La filosofia dell'esistenza in Kant* furono la riflessione, tematizzandone l'una l'aspetto oggettivo (Dio, Idea) e l'altra l'aspetto soggettivo (Io, Esistenza). Le due opere furono i due tempi di una medesima ricerca, i due momenti di una medesima analisi e anche le due direzioni diverse di una stessa polemica. Infatti, ambedue — come, del resto, tutti gli scritti teorici e storici di Carabellese — rappresentavano altrettante prese di posizione nei riguardi di quelle che Carabellese — lo abbiamo già detto — pensava essere le conseguenze della mai denunciata svista di Kant e, più in generale, le manifestazioni estreme, nel pensiero contemporaneo, del non ancora debellato realismo dogmatico. In particolare, il libro del '27, attribuendo a Kant, tradizionalmente fatto passare per il progenitore dell'idealismo moderno soggettivistico, la scoperta della oggettività di coscienza, serviva a Carabellese anche come arma di lotta contro l'attualismo gentiliano — allora al culmine del suo successo storico —, che di quell'idealismo si protestava l'esito più coerente e rigoroso e che fu appunto il bersaglio permanente della polemica filosofica di Carabellese. Analogamente, *La filosofia dell'esistenza in Kant*, con il discutere la confusione kantiana di esistenza e oggettività realisticamente intesa, consentiva a Carabellese di contrastare l'esistenzialismo, che in quegli anni si andava diffondendo anche in Italia, e di condannare in esso la sopravvivenza del preconcetto realistico e dogmatico « che il singolare sia fuori dell'essere, e che l'essere sia al di là della singolarità »[15] e, soprattutto, l'errore teoretico di presupporre la esistenza senza chiedersi che cosa mai essa sia, a quale esigenza strutturale del nostro essere/fare concreto essa risponda[16].

Esula dal compito assai limitato e modesto di questa introduzione l'esame critico della ricostruzione carabellesiana della filo-

---

[14] KANT, *Scritti minori*, cit., p. VI.
[15] CARABELLESE, *L'esistenzialismo in Italia*, in « Primato » 1943, p. 65.
[16] V. segnatamente i paragrafi 3, 13, 43 e 84 di questa opera.

sofia di Kant. Tale esame, ove fosse tentato, implicherebbe l'apertura della discussione sulla generale metodologia storiografica del Carabellese e, quindi, sulla sua posizione teoretica, che di quella metodologia è motivazione, supporto e guida. A me premeva solo di dare al lettore alcune indicazioni elementari e, a mio avviso, essenziali per un suo primo orientamento sull'impegno programmatico e sul carattere di questa opera, indubbiamente originalissima e rigorosa, in una epoca che, forse, non è la più favorevolmente disposta a comprendere un lavoro storico condotto con la tecnica usata da Carabellese e ad accettare un discorso teoretico redatto nel linguaggio che era proprio di Carabellese. Il lettore vaglierà e giudicherà per suo conto. Quali che siano, però, le conclusioni di ciascuno di noi, possiamo essere tutti sicuri che la intera ricerca di Carabellese, nella quale, in primo piano, si pone la sua lunga meditazione kantiana, è, per tutti noi, uno stimolo potente a liberarci dai consunti schemi storiografici e a tirarci fuori dai luoghi comuni in cui la nostra intelligenza filosofica può essersi impigrita.

GIUSEPPE SEMERARI

Bari, 12 novembre 1969.

Capitolo Primo

GLI ESISTENTI FISICI

1 — Kant

a) *La storiografia critica tra la storiografia oggettiva e quella dialettica.* — Studieremo il problema dell'esistenza nel suo primo apparire, nel suo svolgersi e nel suo risolversi e quindi scomparire dalla mente di Kant come problema, nel cessare, quindi, da parte di Kant, d'essere filosofo rispetto al problema medesimo.

È tuttavia necessario, prima di entrare specificamente in argomento, dare uno sguardo alla figura complessiva di Kant nella sua sintetica originalità.

Si presenta immediatamente a noi, in certo qual modo, un contrasto: tra i problemi filosofici in generale e la personalità di un pensatore. Il problema filosofico è continuità, la personalità, al contrario, è soluzione di tale continuità. Nell'abituale storiografia filosofica, tale contrasto si usa risolvere sopprimendo la personalità del pensatore, sia anche il più vitale, nella continuità storica del problema.

1) Così, da una parte, il contributo personale di un pensatore è risoluto nella deduzione storica dai suoi precedenti; e cioè la sua originalità personale, nella sua indeducibile spontaneità, è soppressa. Di qui quasi il turbamento che prende gli storici dinanzi a un concetto, a una esigenza nuova, e il cercare di dedurre in tutti i modi tale esigenza da sistemi filosofici precedenti. Si ha così la dissoluzione di ogni sistema filosofico nella pura storicità conseguenziale della filosofia.

2) D'altra parte, il sistema personale del filosofo, quasi a rivendicare la soppressa originalità della sua persona, si presenta, in tale storiografia, come l'assolutamente nuovo: la vecchia filosofia è stata tutta riconosciuta errore, perciò inverata, superata nel nuovo sistema. Così, tra questi due estremi, il pensatore non è mai visto nella sua schietta originalità, laddove, come ogni storia, la storia della filosofia non può prescindere dalle figure storiche. Non può prescinderne, perché la storia è tale quale hanno voluto che fosse le singole persone che l'hanno fatta. Ogni persona individua l'universale coscienza, e perciò la storia della coscienza concreta (cioè la coscienza concreta nel suo essere già vissuta) non può essere vista senza che si metta in evidenza l'inconfondibile e indeducibile originalità delle persone che l'hanno vissuta. Così per la storia della filosofia: l'indeducibile originalità dei pensatori non si può sopprimere senza falsificarla.

Perciò a questo metodo storiografico abituale che finisce in due opposte storiografie, l'oggettiva e la dialettica, è necessario sostituire il metodo che possiamo chiamare « critico ».

La storiografia oggettiva, astenendosi dal giudicare, non può vedere la scoperta, l'anima del singolo pensatore. Indicare il principio vitale di un sistema filosofico non si può senza valutarlo. E valutarlo è escludere la pretesa oggettività assoluta dell'esposizione storica.

La storiografia dialettica, al contrario, pur autobattezzandosi critica, sostituisce alla valutazione delle singole personalità pensanti la dialettica antinomica nella sua pretesa logicità oggettiva. Mentre, per vedere storicamente un pensatore, bisogna avere la capacità di penetrare l'anima per vederne l'originalità, per vedere fino a qual punto tal pensatore ha saputo rompere le scorie sistematiche in cui era chiuso il pensiero vivo dei precedenti e continuare a viverlo, dandogli l'impronta della propria personalità. Allora noi storiografi scopriamo tutta la coerenza personale di quel pensatore e possiamo vederne anche i limiti. Così la critica è portata, in perfetta coerenza, dal campo teoretico nel campo storico. Se la nostra filosofia dobbiamo fondare sul modo in cui noi possiamo sapere, la nostra storiografia filosofica deve essere fondata sul modo in cui i nostri predecessori han cercato di sapere; scoprire questo modo è avere presente il pensatore nella sua originalità filosofica. E con questo metodo critico della storiografia filosofica non sopprimiamo i problemi, bensì identifichiamo tali pro-

blemi con i pensatori stessi; non sopprimiamo i problemi, dunque, ma li vivifichiamo dal di dentro.

Nasce qui un altro problema: quali sono le persone da identificare con gli stessi problemi filosofici? Si è soliti confondere la persona vivente nel tempo e del tempo con la persona speculativa. Le biografie storiche di un pensatore, nelle quali il suo pensiero filosofico si fa nascere dalle contingenze economiche, sociali, familiari ecc. nelle quali egli ha dovuto trascorrere la vita, saranno, e alle volte sono veramente, belle e interessanti presentazioni di quella determinata persona viva di quel tempo. Ma non è la storia che interessa alla speculazione, la quale ricerca i valori di ogni tempo e non di un determinato tempo; non è quindi quella persona, quella il cui problema dobbiamo identificare con il problema filosofico. Il problema speculativo, che prende il nome da Tommaso Campanella, non è l'insieme tragico delle avventure e sventure in cui egli trascorse tutto il suo vivere.

Solo risalendo all'idea eterna che anima la singola persona nella sua profonda originalità, cogliamo il motivo vero di questa e il contributo che essa porta a quella filosofia che non è solo la filosofia del suo tempo, bensì pensiero eterno; cogliamo la scoperta che non vale solo per il suo tempo, ma contiene qualcosa di eterno e di condizionante il contingente nel quale essa dovette pur vivere.

La filosofia non è moda spirituale; la sua storia, quindi, non è storia di questa moda spirituale.

b) *La personalità speculativa kantiana nel suo sviluppo.* — In Kant si suole distinguere il periodo critico da quello precritico. In questo poi si sogliono ricercare e trovare i sistemi precedenti ai quali Kant ha, a volta a volta, aderito. Kant, prima di trovare il suo proprio sistema, cercherebbe ospitalità prima nel razionalismo, poi nello scetticismo etc., come se non avesse un'anima propria. Così il criticismo sarebbe poi come la liberazione da tutto questo suo rifugiarsi nelle filosofie altrui.

Noi non vediamo Kant così. Nella personale integrità della sua ricerca speculativa noi crediamo di scorgere come dei momenti di sviluppo che possono essere riportati ai sette seguenti:

1) Kant incomincia scienziato. Scrive la sua prima opera a ventitré anni, opera di un certo valore scientifico, in cui studia la valutazione delle forze vive, criticando Leibniz e Cartesio. A quest'opera è premessa come motto la sentenza di Seneca: « Nihil

magis praestandum est, quam ne pecorum ritu sequamur antecedentium gregem, pergentes, non qua eundum est sed qua itur ». C'è già in questo motto il motivo psicologico kantiano: « Qua eundum est »: bisogna andare in base ad un esame critico. Seconda opera, del '55, è quella *Storia generale della natura e teoria del cielo* nella quale è preannunziata la teoria del Laplace sulla formazione dell'universo.

2) Della scienza Kant pare non rimanga soddisfatto; forse vuol trovare fondamentalmente quel « qua eundum est » che la scienza non può dargli. Si assiste così ad un passaggio di Kant dalla scienza alla metafisica. Il primo stadio in cui si manifesta questo secondo momento dello sviluppo speculativo kantiano, che caratterizzerà gli anni dal '56 al '64, è quel tentativo di conciliare la metafisica con la geometria, nel quale studieremo la prima impostazione del problema dell'esistenza. Lo scritto principale di questo periodo è *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, in cui è già manifesta l'insoddisfazione per la precedente metafisica.

3) Da questa insoddisfazione, consegue un terzo atteggiamento di decisa sfiducia verso lo stato della metafisica. Di essa sono espressione i *Sogni di un visionario chiariti con quelli della metafisica.*

4) Da tale sfiducia nasce un periodo di riflessione profonda che va dal '66 all' '80. È il periodo di incubazione della Critica: scritto notevole è il *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* del '70.

5) Finalmente con la *Critica della ragion pura* dell' '81, Kant grida il suo « eureka » e inizia il primo periodo critico. La *Critica della ragion pura* non è il culmine del criticismo; se Kant si fosse fermato dopo la *Critica della ragion pura,* sarebbe più giustificato il grido postkantiano « non più metafisica ».

6) Ma, trovata la Critica, Kant non ha trovato il vuoto sotto la metafisica; ha trovato invece quale deve essere il fondamento di ogni possibile metafisica. Sul declinare della sua attività speculativa, Kant comincia a pensare che bisogna costruire questa metafisica. Ed egli crede di darla nella *Metafisica della natura* e nella *Metafisica dei costumi.* La dà invece nella *Critica della ragion pratica* e nella *Critica del Giudizio.*

7) Ormai Kant ha fatto le sue scoperte. Troviamo quindi validissime difese delle sue scoperte contro il dommatismo religioso e teoretico. Kant così è ridotto a difendere i suoi possessi.

Chi difende i suoi possessi, non si occupa più della conquista. Kant filosofo è finito [1].

2 — L'esistenza naturale prima di Kant

a) *Anima ed esistenza.* — Il concetto di anima, a chi si rifaccia alla coscienza comune, risulterà forse coincidente con il concetto di esistenza. Da una parte salvare la propria anima è salvare la propria esistenza anche al di là della vita terrena; dall'altra non è raro sentir parlare di anima delle cose o di qualche cosa, cioè della intima forza singolare, per cui la cosa o quella qualche cosa esistono, cioè la loro vera e propria esistenza intima. Chi vada a fondo alla coscienza comune potrà forse senza difficoltà constatare questa coincidenza. Forse primo oscuramente la sentì Leibniz. Comunque *è singolarità l'esistenza, come è singolarità l'anima.*

Da questa riflessione sono stato spinto a trasformare lo studio del problema dell'anima in Kant in quello più generale del problema dell'esistenza. Più generale perché il problema dell'esistenza è in Kant il problema dell'esistenza del corpo e di quella dello spirito, *è il problema della singolarità* che è la realtà dell'uno e dell'altro.

b) *Panorama filosofico che si presenta a Kant.* — Il modo in cui il problema dell'esistenza si affaccia a Kant è quello dell'esistenza dei corpi. Per intendere meglio la soluzione che Kant dà di questo problema, occorre esaminare il panorama filosofico di fronte al quale Kant si trova, specie nei confronti del problema dell'esistenza.

Kant trova che c'è stata la scoperta filosofica fatta dal Rinascimento italiano, la quale, pur come scoperta, può compendiarsi e riesprimersi nella vecchia caratteristica umana che *l'uomo pensa,* in quanto essa consiste nel mettere o rimettere in evidenza la capacità umana di raggiungere il vero. Questa scoperta del nostro Rinascimento fu poi determinata da Cartesio in questo modo:

---

[1] Si veda questo profilo di Kant nella « Enciclopedia Treccani » e si confrontino anche altri saggi contenuti nel mio *Da Cartesio a Rosmini,* Firenze, 1946, Sansoni, pp. 113-177.

Ciascun pensante è, proprio in quanto pensa. Questa complessiva scoperta si matura in due opposte direzioni: aprioristica l'una, con Spinoza e Leibniz; empiristica l'altra, che rimonta a Galilei e Bacone e si continua poi in Gassendi, Hobbes, Locke.

Il « sum » cartesiano, dice da una parte Spinoza, se veramente è sostanza, non può essere che sostanza unica ed attiva. Leibniz conviene in questo, che l'essere è sostanza attiva, ma tale sostanza attiva, secondo lui, non può essere che plurima. Ecco, nella stessa corrente razionalistica, il dissidio fondamentale: l'unicismo di Spinoza, il pluralismo di Leibniz.

Il secondo indirizzo, quello empiristico ed a posteriori, si suole contrapporre al cartesianesimo, ma vuole anch'esso risolvere il problema dell'essere: l'essere non è il cartesiano essere del pensiero, ma l'essere delle cose di natura che risulta nell'esperienza sensibile.

Da questo semplicistico insistere sul risultare delle cose nella esperienza Berkeley trarrà la seguente deduzione: se l'essere è l'essere che ci risulta nell'esperienza, siccome l'esperienza è qualcosa di spirituale, così le cose, proprio nel loro essere cose, saranno idee. Ma non idee nostre: ché a noi tali idee, nel loro risultarci dall'esterno, sono imposte. Delle cose che si risolvono in fatti spirituali non siamo noi la volontà fattiva: tale volontà è Dio.

Kant, pur senza porsene esplicito problema, e pur, diremmo, a suo modo, aderisce alla corrente razionalistica aprioristica. Egli è sulla scia del *sostanzialismo aprioristico*: l'essere è sostanza che viene data all'intelletto a priori, e non dai sensi mediante l'esperienza.

Il Kant scienziato dei *Pensieri intorno alla vera valutazione delle forze vive* (1747) e della *Storia generale della natura e teoria del cielo* (1755), pur nella sua indagine fisico-matematica, ha questo presupposto filosofico. Or egli, da scienziato, non si propone di fare opera filosofica, ma pur crede di perseguire quello stesso essere in sé che la metafisica persegue. La scienza, sia geometrica o metafisica, deve parlare dello stesso essere: quello sostanziale, quello in sé. Accorgersi del dissidio fra geometria e metafisica e passare senz'altro alla metafisica fu per Kant un momento solo: quello in cui scriveva la *Monadologia fisica* (1756). Egli si domanda: quali sono gli enti veramente enti, gli enti esistenti nel loro venire a formare il cielo, nel loro avere le forze vive?

La risposta data a questa domanda dai suoi autori classici (in un momento successivo egli affermerà che in filosofia non vi

sono autori classici), Cartesio e Leibniz, è discorde. Se anche egli dunque volesse seguirne le tracce, non potrebbe. Quindi, la necessità di una indagine propria. Per decidere che cosa si debba ritenere veramente esistente, egli deve valutare gli esistenti di Cartesio e quelli di Leibniz.

c) *Le soluzioni prekantiane del problema dell'esistenza naturale nella loro reciproca esclusione* (*Cartesio, Leibniz, Newton*). — Per renderci conto di tale valutazione, è necessario che noi chiariamo le soluzioni prekantiane del problema dell'esistenza. Cartesio nella *Prima Meditazione,* dove istituisce il dubbio, dice: tutte le cose che si presentano a noi svegli come cose reali, in fondo sono di natura tale che possono essere sognate. Donde il dubbio: chi mi dice che queste cose reali non siano soltanto sognate? Tutte le scienze che dipendono dalla composizione delle cose sono assai dubbie e incerte. Ma l'aritmetica e la geometria, e tutte quelle altre scienze che non trattano se non di cose semplicissime e generalissime, contengono qualcosa di certo e di indubitabile, in quanto studiano cose non composte, e quindi non sognabili, non riducibili ad essenza di sogno. Poi Cartesio, nel dubbio iperbolico, estenderà il dubbio anche a tali cose non composte, agli elementi ultimi delle cose dateci dalla matematica.

Quando io ho scoperto me, scoprendo in me l'idea di Dio, e quindi Dio esistente, rientra in vigore, anche dopo il dubbio iperbolico, la certezza dell'aritmetica e della geometria, la quale ci dice che gli enti veramente enti sono gli enti geometrici, gli enti estesi, cioè quelli che risultano dalla matematica.

Gli enti primi della realtà sono quindi *res extensae*: sono queste gli esistenti ultimi e ineliminabili, i veri e propri esistenti della natura. Gli enti di natura sono esistenti nella loro geometricità, non nelle loro qualità sentite, le quali vengono dal senso, che non è facoltà di conoscenza. Ora essere *extensum* vuol dire essere tale che l'una parte è fuori dall'altra: ogni parte delle *res extensae* è fuori dall'altra. Cioè, la corporeità esistente si risolve nella infinita divisibilità sua. Quindi, se l'essere è questo essere l'una parte fuori dell'altra, non c'è bisogno di nessuna *vis* intrinseca a ciascuna parte: donde una risoluzione della corporeità in meccanicità senza forza intrinseca a ciascun essere che pur eventualmente sia in moto. L'esistente, essendo un ente geometrico non si muove per forza propria. Sarà sempre mosso, mai movente.

Forse lo stesso, almeno sotto un certo aspetto, deve dirsi per

gli esistenti spirituali di Cartesio: se i pensieri veri non sono i pensieri che faccio io, *la vera forza spirituale non sarà in me*. Donde un antinomismo della scoperta cartesiana. Gli esistenti si può dire che per lui non sussistono; per sussistere hanno bisogno di un supporto: Dio.

Dinanzi a questa concezione si trova Leibniz, il quale protesta contro di essa, proprio in nome di quello che pur era il nucleo della stessa scoperta cartesiana: l'io. Basta che io mi sappia vivo, perché sia costretto a rinnegare il mio risolvermi in una *res extensa*, in un inattivo ente geometrico. Non è vero, quindi, che l'elemento ultimo della corporeità sia l'*extensio, non è vero che l'esistente sia l'esteso*. C'è un qualcosa che è in sé, di fronte al quale la mia divisibilità deve finire. Questo qualcosa è la monade leibniziana. Le monadi si risolvono in un *quid*, il quale deve essere una *vis intrinseca* indivisibile, semplice ed attiva, e non un inattivo e divisibile ente geometrico. In conseguenza, per Leibniz la *extensio* cessa di essere sostanza, quale era ritenuta da Cartesio, per divenire fenomeno: l'*extensio* è l'apparente distanza tra le monadi, una distanza che non è esistenza.

Questa deduzione, che Leibniz trae dall'errore cartesiano della sostanza come *extensio*, non soddisfa Newton; le figure geometriche estese, egli afferma, suppongono lo spazio, il quale è qualcosa di più che la pura estensione. Lo spazio non è la pura estensione che come fenomeno risulti dall'esserci delle monadi, ma è il presupposto dell'esserci queste monadi nella loro fenomenica estensione. Con Newton, quindi, saliamo allo spazio assoluto. L'esistente sostanziale vero pare sia questo: non la morta estensione cartesiana, ma neppure le monadi attive leibniziane.

Sono queste le posizioni dinanzi a cui si trova Kant quando intraprende la sua speculazione e si pone per la prima volta il problema dell'esistenza.

3 — Impostazione del problema dell'esistenza corporea

a) *Erronea impostazione kantiana del problema degli esistenti: la loro qualità.* — Kant si trova, per quello che è l'essere naturale, di fronte a questa domanda: gli esistenti sono gli enti estesi geometrici cartesiani che, per quanto Cartesio li voglia sostanziare, pure risultano insussistenti, giacché si risolvono in pura esteriorità, o sono, con Leibniz, monadi vive, senza spazio, e quindi risolven-

tisi in quella interiorità che manca agli enti cartesiani? E così, lo spazio è qualcosa al di là di ognuno di questi enti, di assoluto, ovvero è soltanto un concetto astratto dalla loro estensione, che, sostanziale o fenomenica che sia, sarebbe il solo spazio reale?

Queste domande Kant mostra di sentire nella *Monadologia fisica* [2], operetta nella quale egli pone il problema degli enti naturali corporei, degli *esistenti materiali.*

Ancora non si domanda, Kant, che sia questo *esistere*, cioè *a quale esigenza di coscienza risponda l'esistenza.* Anche dopo, anche nel periodo critico, Kant continuerà a domandarsi *quali* siano gli esistenti, cioè continuerà a cercare *quale* sia *l'essenza costitutiva* degli esistenti. Perciò gli esistenti veri e propri gli sfuggiranno sempre.

Neppure il pensiero moderno postkantiano porrà l'indagine dell'esistenza su questa — che è l'unica base possibile — rispondenza all'esigenza della coscienza. Dopo Kant, o si nega l'esistere in nome dell'idea (del pensare) che, si crede, richieda e non sia esistenza, o lo si ammette come l'essere senz'altro. Ma che cosa veramente si neghi o si ammetta, non lo si ricerca.

Anche nell'esistenzialismo si presuppone l'esistere senza domandare che sia. Il vero è che l'indagine sull'esistere non può farsi sulla base della esigenza di coscienza che esso costituisce, senza essere passati dalla critica kantiana della conoscenza, che presuppone un esistere realistico, alla critica del concreto, che involge tutto l'essere col suo esistere nella coscienza, senza aver posto come esistenti noi che facciamo l'indagine e in quanto la facciamo, senza aver posto noi come esistenti e perciò aventi intrinseco l'essere che dà senso e valore alla ricerca che è la nostra esistenza. Cercare non potremmo l'essere in sé, se non ne fossimo noi, in qualche modo, enti, cioè se non ne fossimo gli esistenti. Ma ancora oggi si continua a cercare gli enti, le cosiddette cose, ritenendo noi soltanto cercatori e non enti, e rimanendo, quindi, in quella posizione gnoseologistica del problema filosofico che esclude il cercatore dall'appartenenza all'essere.

---

[2] *Metaphysicae cum geometria iunctae usus* in philosophia naturali, cuius specimen I. continet *Monadologiam physicam,* edita — con altri scritti di Kant — in KANT, *Scritti minori*, a cura di P. Carabellese, Bari, 1923, Laterza e in seconda edizione col titolo *Scritti precritici,* Bari, 1953, Laterza. Le citazioni saranno sempre fatte su questa seconda edizione.

b) *La prefazione della* Monadologia: *dimostrazione della possibilità del metodo scientifico.* — Kant, dunque, si pone questa domanda: *quali* sono gli esistenti? Sono essi puri *estesi* senza attività, o puri *atti* senza estensione? Oppure il vero e proprio esistente naturale è l'*assoluto* spazio presupposto dalla materia che lo riempie? Le risposte tra cui scegliere gli vengono offerte dalla speculazione precedente. Per la scelta e l'eventuale correzione della risposta scelta, egli però prima determina il metodo. Eccolo: « Qui rerum naturalium perscrutationi operam navant, emunctioris naris philosophi in eo quidem unanimi consensu coaluerunt, sollicite cavendum esse, ut ne quid *temere* et coniectandi quadam licentia confictum in scientiam naturalem irrepat, neve *quicquam absque exsperientiae suffragio et sine geometria interprete* in cassum tentetur » (p. 53). Evitare l'arbitrio da una parte, avere dall'altra a fondamento l'esperienza e ad interprete di essa la geometria: ecco i canoni cui la filosofia naturale deve soddisfare.

L'esperienza è la coscienza delle qualità sensibili. Ma per fare della scienza non possiamo fermarci a questa coscienza; abbiamo bisogno di una interprete che è la geometria. Questa quindi non è esperienza, ma pur non è altro che interprete dell'esperienza: non è metafisica. Diremmo la geometria kantiana un po' meno di quella cartesiana: ha qualche cosa di quel sensibile di cui è l'interprete. Per Cartesio dal sensibile la geometria non può che essere turbata.

Bisogna, dunque, per Kant attenersi, da una parte, alle testimonianze dell'esperienza e alla sua interpretazione geometrica. Ma d'altra parte c'è il « ne quid temere ». Purtroppo il giusto equilibrio spesso manca alla umana mente e alla umana attività: « Verum quoniam in linea recta veritatis vix cuiquam liceat mortalium stabili incessu progredi, quin in alterutram partem passim exorbitetur, quidam huic legi usque adeo indulserunt, ut in indaganda veritate alto se committere minime ausi, semper litus legere satius duxerint et nihil nisi ea, quae experientiae testimonio immediate innotescunt, admiserint » (p. 53).

Dall'ammettere che noi non possiamo fare a meno dell'esperienza consegue forse che non dobbiamo ammettere che ciò che fa parte dell'esperienza? Per Kant, no, perché per tale via possiamo ammettere soltanto le leggi di natura, non le loro origini e cause.

Coloro infatti che si fermano ai fenomeni (notare il concetto del sensibile come fenomeno) sempre sono lontanissimi da tali cause e non vedranno *ipsam naturam corporum* (che poi diverrà l'es-

sere in sé). « Qui enim phaenomena tantum naturae consectantur, a recondita causarum primarum intelligentia semper tantundem absunt, neque magis unquam ad scientiam ipsius corporum naturae pertingent, quam qui altius atque altius montis cacumen ascendendo coelum se tandem manu contrectaturos esse sibi persuaderent» (p. 53). Il monte è la qualità sensibile data dall'esperienza, il cielo è l'in sé della natura. Se non dobbiamo dunque contentarci dell'esperienza e della sua interpretazione, abbiamo bisogno della metafisica, scienza della cosa in sé, scienza a priori. Questa farà sì che « ne quid temere in scientiam naturalem irrepat ».

L'esperienza non basta a scoprire la cosa in sé, perché i corpi constano di parti semplici — affermazione dogmatica questa, che non sarà ripresa in periodo critico — parti, le quali, come stiano insieme, se per il solo stare insieme o per aver ciascuna una propria intrinseca forza in conflitto con quella dell'altra, è di sommo interesse ricercare (pp. 53-54). Ecco perché non ci basta l'esperienza: essa dà le leggi delle cose come ai sensi si presentano e non le dissolve negli elementi. Nasce così il disaccordo tra metafisica ed esperienza. « Sed quo tandem pacto hoc in negotio metaphysicam geometriae conciliare licet, cum gryphes facilius equis, quam philosophia trascendentalis geometriae lungi posse videantur? » (pp. 53-54).

Ed ecco le tre principali discordanze tra metafisica e geometria:

1) La metafisica nega il divisibile all'infinito, la geometria lo afferma come spazio.

2) La geometria ritiene che, perché sia possibile il movimento, debba esserci uno spazio libero; la metafisica lo nega.

3) Questa mostra che l'attrazione avviene per contatto, quella sostiene che per avere attrazione non è necessario il contatto tra l'agente e chi tale azione subisce, ammette cioè azione a distanza.

Fin qui la prefazione (*Praenotanda*) kantiana, nella quale Kant determina il metodo della ricerca e il fine che essa si propone di conseguire: bisogna eliminare il dissidio radicale tra geometria e metafisica nell'indicare *qual è l'esistente*, bisogna cioè dimostrar possibile quel metodo che pur segue la filosofia naturale.

La dimostrazione consta di due sezioni: la prima (*Monadum physicarum exsistentiam geometriae consentaneam declarans*) è intesa a dimostrare come l'esistenza delle monadi fisiche richieste dalla metafisica sia ammissibile per la geometria: « geometriae consentanea », la dichiara l'autore.

La seconda (*Affectiones monadum physicarum generalissimas,*

quatenus in diversis diversae ad naturam corporum intelligendam faciunt, explicans) si propone di spiegare come le generalissime affezioni delle monadi fisiche, nella loro diversità rispondente alla diversità di queste (*in diversis diversae*), rendano comprensibile la natura dei corpi.

S'intenderebbe così « quomodo corpora partibus sint conflata » (p. 53); si intenderebbero le cause prime; dal « monte » fenomenico si sarebbe saliti al « cielo » della cosa in sé!

Il lavoro di Kant, dunque, tende a dimostrare possibile quel metodo indispensabile alla vera scienza (l'equilibrio tra l'esperienza sensibile e la metafisica intelligibile), che per il disaccordo tra geometria e metafisica non pareva più possibile.

Lo scienziato cerca il fondamento saldo della sua scienza: lo cerca nell'esistente che sia dato dalla metafisica ma confermato dall'esperienza attraverso la geometria.

4 — Esistenza e composizione

a) *L'antitesi tra l'esistenza e la composizione.* — La prima sezione della *Monadologia* comincia con una definizione: « Substantia simplex, monas dicta, est, quae non constat pluralitate partium, quarum una absque aliis separatim exsistere potest » (p. 55).

La monade kantiana è dunque una sostanza semplice, che non consta cioè di parti, delle quali ciascuna possa esistere separatamente. E, in nota, Kant avverte: « me in posterum terminis, *substantiarum simplicium, monadum, elementorum materiae, partium corporis primitivarum* tanquam synonymis usurum, in antecessum moneo » (p. 55).

È necessario analizzare specialmente il primo teorema (*prop. II*), in cui i presupposti kantiani vengono alla ribalta: « Corpora constant monadibus ». Le cose, ciò che volgarmente chiamiamo cose, cioè la realtà quale ci è data dal « suffragium experientiae », senza ancora l'interpretazione della geometria e l'intelligenza metafisica, quando sono viste con quella interpretazione e con questa intelligenza, constano di monadi, cioè di sostanze semplici, *di per sé indipendenti*: questo Kant deve dimostrare. Esse non ci sono date senz'altro dall'esperienza: questa ci mette davanti solo corpi sentiti, e cioè corpi dei quali constatiamo che non hanno esistenza duratura, e non sono quindi gli esistenti *sic et simpliciter*. Tali invece sono le loro parti: « corpora constant

partibus, quae a se invicem separatae *perdurabilem habent exsistentiam* » (p. 55).

Kant ammette assiomaticamente questo punto di partenza. Dunque *l'esistenza è non dei corpi, bensì delle loro parti.*

La composizione in cui vengono a trovarsi queste parti non è dunque se non « *relatio* », cioè non è « exsistentia » e tanto meno « perdurabilis exsistentia »; la « *relatio* » è solo « *determinatio contingens* » (p. 55). «Quoniam autem talibus partibus compositio non est nisi relatio, hinc determinatio in se contingens, quae salva ipsarum exsistentia tolli potest, patet, compositionem omnem corporis abrogari posse, superstitibus nihilo secius partibus omnibus, quae antea erant compositae » (p. 55).

La « compositio contingens » è dunque qualcosa che è, ma che può anche non essere: può, cioè, essere tolta senza che le parti soffrano nella loro « perdurabilis exsistentia ». Kant non vede l'assurdo di questa sua affermazione come non lo vedeva Cartesio (anche una mano per quest'ultimo è una sostanza, cioè continua ad essere mano anche quando sia tagliata via dalla « compositio » dell'organismo).

Si profila, così, netta l'antitesi tra le sostanze semplici, che sono i veri esistenti, e i corpi che, nella loro composizione, sono soltanto una relazione, una determinazione contingente, una qualche cosa che non è veramente esistente. Dall'esistente come tale è esclusa la pluralità, appunto perché esso è l'elemento ultimo. Esistenza e composizione si elidono scambievolmente [3].

Ogni parte, appunto perché parte, è « destituta pluralitate ». Il mondo esistente non è dunque quello che l'esperienza sensibile ci dà. L'esperienza ci dà dei corpi, « corpora », cose composte; invece il mondo nella sua esistenza è una assoluta pluralità di enti esistenti, ciascuno dei quali, potendo « separatim exsistere », non è affatto in relazione con l'altro. Il suo essere in relazione, per la natura di questa (*compositio*), gli toglierebbe l'esistenza. Pluralismo assoluto di enti, quindi. Questa la φύσις kantiana di questo momento.

---

[3] KANT, *Scritti precritici*, cit., pp. 55-56: « Compositione autem omni sublata, quae supersunt partes, plane non habent compositionem, atque adeo pluralitate substantiarum plane sunt destitutae, hinc simplices. Corpus ergo quodvis constat partibus primitivis absolute simplicibus, h. e. monadibus ».

b) *Tra Leibniz e Kant riguardo alla sostanzialità del composto.* — Questo pluralismo assoluto implicito nella concezione kantiana del mondo non è certo una novità di Kant. Esso era implicitamente, e anche esplicitamente, ammesso nella filosofia precedente.

Sia l'atomismo, che risolve il mondo in atomi indivisibili senza nessuna attività e ricchezza interiore, che il monadismo, il quale invece lo risolve in monadi che hanno ciascuna la propria esclusiva attività e ricchezza interiore, entrambi ammettono il pluralismo assoluto. Che fosse contraddittoria la schietta esteriorità dell'atomo e la chiusa interiorità della monade, non si vedeva. Né si accorgono, atomisti e monadisti, di questo loro contraddirsi per ragione opposta. Hanno però un elemento comune: « l'esse unum absque aliis » sia dell'atomo che della monade. Il pluralismo kantiano dipende specialmente dal monadismo leibniziano. Possiamo quindi domandare se Leibniz avrebbe sottoscritta questa estrema conclusione cui giunge Kant. L'esigenza leibniziana della sostanza la troviamo affermata in tre modi che in parte si sovrappongono, in parte si elidono: 1) La sostanza fondamentale, l'esistente vero è *entelecheia*, è una *vis*: questa l'idea madre del leibnizianesimo. Ogni *vis* sta in sé, è una forma semplicissima, indivisibile. 2) Dovendo però Leibniz dare ragione della materia, passa al concetto di *sostanza completa.* Vi è accanto alla *vis agendi*, fusa con questa, una *vis resistendi* che costituisce la materia, che dà alla pura *entelecheia* un corpo. La sostanza della *entelecheia* pura non è completa; la *vis agendi* deve essere completata dalla *vis resistendi.* 3) Finalmente Leibniz si trova all'organismo che non è materia con pura forza meccanica: in tutto ciò che è organico, una parte in tanto è parte, in quanto appunto fa parte dell'organismo. È così costretto ad ammettere una *sostanza composta,* e quindi trova che, oltre le sostanze, c'è anche un *vinculum substantiale.*

Leibniz ammette dunque tre specie di sostanze: la semplice, la completa e la composta. Quest'ultima non è che la *relatio* della sostanza semplice. Leibniz non si accorge della contraddizione in cui cade. Egli, come qui ora Kant, era stato costretto a dedurre le monadi semplici come sostanziali proprio dalla esigenza del composto, ed ora eleva a sostanza proprio quel composto, per spiegare il quale era ricorso alle monadi semplici (incomposte).

Però, nonostante la contraddizione, Leibniz non avrebbe sottoscritto la assoluta esclusione kantiana della composizione dalla sostanza. Egli aveva visto la necessità del *vinculum substantiale*, e

non poteva non tener saldo questo, nonostante tutte le difficoltà che esso importava.

Or chi ha ragione: Kant che deduce da Leibniz o Leibniz che rinnega se stesso, passando dalla monade *entelecheia* alla sostanza composta? Se infatti la monade è *simplex*, non può comporsi senza perdere la sua perfetta semplicità, non può non escludere la composizione. Chi ha ragione dunque? Né l'uno né l'altro: non Kant, perché il suo principio della contingenza della composizione è gratuito; non Leibniz, perché la sostanzialità non può essere del composto: poter stare insieme significa che l'uno finisce nell'altro, il che non può accadere per la sostanza che è in sé.

5 — Dalla antiteticità alla coscienzialità dello spirito

a) *La contraddizione di Leibniz e Kant e sua fonte nel concetto contraddittorio di esistenza sostanziale.* — Kant e Leibniz erano soffocati da una contraddizione intrinseca alle loro dottrine.

Ora tale contraddizione nasce da un concetto contraddittorio: dalla identificazione di esistenza e sostanza. Esistenza è singolarità e perciò relazione. Sostanza, invece, per essere assoluta indipendenza da altro, è unicità ed inseità.

Ora, per la detta identificazione della sostanza colla esistenza, si vuole escludere la relazione dalla singolarità esistente e non si vede che, in tanto possiamo concepire la singolarità, in quanto concepiamo la relazione. Singolarità, essendo ciascunità, è relazione dell'un ciascuno con l'altro ciascuno: singolarità è relazione, è alterità. Facendo sostanziale il singolare, crediamo di porne l'assolutezza ed invece proprio in questo lo neghiamo. Si dica ugualmente per la sostanza, quella vecchia sostanza che pare del tutto annullata ed invece ci si ripresenta sempre, e dopo Kant ci si ripresenta come esigenza dell'« in sé »: crediamo di concretare il sostanziale identificandolo con l'esistente singolare ed invece lo neghiamo, perché l'esistente singolare non può essere, come tale, in sé, pur richiedendo l'in sé.

L'identificazione, dunque, di sostanza ed esistenza è un concetto contraddittorio, dal quale nasce la contraddizione di Leibniz e di Kant. Si tratta, dunque, di vedere come queste due esigenze di coscienza, relazione e inseità, possano stare insieme, senza essere confuse l'una con l'altra e senza generare così il concetto contraddittorio di esistenza-sostanza. Noi crediamo di aver fatto que-

sto col mettere in evidenza la concretezza della coscienza ed a questa concezione rimandiamo [4].

Né Leibniz né Kant, dunque, hanno ragione, perché partono entrambi da questo concetto contraddittorio. Kant, condannando la composizione, condanna l'esistenza nella sua ineliminabile relazione, proprio quella esistenza che invece vuol fare sostanziale. Leibniz, mentre vuol salvare la sostanza, la esclude, mettendola nel composto, e cioè in ciò che è relazione e quindi non è sostanzialità, pur supponendola.

b) *L'hegelismo antinomico come divenirismo empirico.* — Un dialettico antinomico direbbe che appunto nella intrinseca contraddizione di Leibniz e di Kant sta la loro verità. Ambedue le posizioni sono vere, e sono vere appunto perché si oppongono l'una all'altra. Perché quello che in noi è contraddittorio è la reale opposizione: questa noi abbiamo scoperto quando ci siamo accorti che la realtà è la spiritualità stessa.

È la posizione in cui Hegel perfezionò Eraclito, portando il divenire naturalistico eracliteo a divenire spirituale. La realtà è questo opporsi che si ha nella spiritualità che diviene e così è reale.

Ora *il merito di Hegel sta nel passaggio dal pluralismo,* implicito nelle posizioni e atomistiche e monadistiche e razionalistiche, *a un divenirismo unitario,* ma sostanzialmente esso rimane eraclitismo e quindi empirismo. E perciò ha dovuto prendere a legge ultima e somma della realtà, ad essenza della spiritualità, l'opposizione. Dare questa essenza alla spiritualità è *elevare,* senz'altro, *l'empiria ad assolutezza.*

L'opposizione, infatti, *suppone la determinazione* [5]. Disponendo, p. es., in circolo la gamma dei colori e tracciando in esso un diametro, saranno opposti i colori che si trovano agli estremi di tale diametro. Saranno generati l'uno dall'altro proprio come opposti? Non direi. Comunque, in questa

---

[4] Per un eventuale approfondimento si veda, tra l'altro, la mia *Critica del concreto*, Firenze, 1948[3], Sansoni, e, di prossima pubblicazione, la *Dialettica.*

[5] Lo stesso Hegel nella *Logica* ammette esplicitamente che la « proposizione logica che il *negativo è insieme anche il positivo* » vale per le cose determinate.

Ciò egli dimentica quando crede poi, per costituire il principio della scienza, di poter opporre il puro nulla al puro essere.

loro opposizione, essi *convengono* nell'essenza colore e di questa costituiscono l'opposizione. Ora l'*essere,* presupposto da ogni essenza, *e il non essere,* che Hegel, ripetendo un motivo tradizionale, oppone all'essere, in che cosa convengono? Se si vuol dare una risposta a questa domanda, tenendo ferma la proposizione hegeliana che « la negazione è... negazione determinata » (*Logica*), non si può dare altra risposta che questa: *convengono nel divenire.*

Abbiamo così dimostrato quel che sopra asserimmo: che, cioè, presentare l'opposizione come essenza della spiritualità è soltanto elevare l'empiria ad assolutezza: la spiritualità sarebbe costituita dall'opposizione, perché presupporrebbe l'empirico divenire. Il divenire, così, sarebbe il presupposto della pretesa antitesi fondamentale della spiritualità, e non la sintesi di essa.

Il dialettismo hegeliano è, in sostanza, *divenirismo eracliteo.* Conservare, quindi, non si può questa costituzione antitetica della spiritualità, senza conservare questo divenirismo, questo empirismo. Chiamare questo empirico divenire atto puro è permanere nell'empirico divenirismo, se non si nega la costituzione antitetica della spiritualità.

c) *Falsità della costituzione antitetica della spiritualità.* — Così il problema della opposizione come costitutiva della spiritualità si risolve nel *problema se il divenire* come quel (assurdo) *quid* comune ad essere e non essere *possa essere principio assoluto.*

Ora il *divenire è empirico,* e non può non essere empirico. E perciò, a parte anche l'astrattezza di tal principio, in quanto non tien conto di colui che lo pone come tale (Hegel o altri che sia), il divenire non può essere principio, perché suppone le cose che divengono: non v'ha divenire senza determinate cose, delle quali appunto si constata il divenire. Queste cose determinate, nella determinazione loro, sono cose aventi un'essenza: questa, quindi, è presupposta dal divenire. Divengono le cose che sono e perciò presuppongono l'essere. Sia quel che si voglia tale determinazione, essa richiede che al divenire sia presupposto l'essere.

E solo così il divenire non si risolve in uno schietto, in un assoluto negare: solo concependolo come un passare da una ad un'altra essenza. Togliete questo e il divenire sarà negazione assoluta. Non si può dunque porre il divenire come assoluto principio, senza dover negare non solo ogni principio, ma negare assolutamente; giacché tale negazione assoluta sarà lo stesso divenire in questa sua impossibile elevazione a principio.

Possiamo, dunque, concludere che la pretesa *conclusione antitetica della spiritualità* non solo non è affatto dimostrata, ma dipende soltanto da una surrettizia *elevazione dell'empirico* ad assoluto, per la quale non si è vista ancora la spiritualità nella coscienza, ma si continua a cercarla nella natura, dopo averla spogliata di spiritualità. Il dialettismo antinomico non è perciò uno sviluppo della Critica kantiana, che rimetteva la speculazione sulla via della *scoperta della spiritualità nella coscienza*, ma un deciso allontanamento da essa ed una ricaduta in quell'empirismo, la cui fallacia Kant stesso aveva mostrata.

Pure oggi in questo tanto parlare di atto, non in Italia e non nell'attualismo soltanto, in questo voler mettere in valore l'esistenza e mettere in valore il nulla, si ha ancora a fondamento questo antinomismo e perciò questo empirismo. Non si vede che il permanere in esso, se un valore può avere, ha soltanto quello di scetticismo di fronte all'intellettualismo astratto. Di questo scetticismo in tale determinata essenza sua noi crediamo di aver scoperto la fonte e quindi additata la via per superarlo. Perciò non siamo intesi né da questi scettici, né dai dogmatici tradizionali, per i quali l'unica via di salvezza sarebbe il ritorno proprio a quelle posizioni, dalle quali quello scetticismo è nato. Non siamo intesi e qualche volta siamo anche vituperati: il vituperio dalle parti opposte conferma la nostra fiducia di essere nel vero.

d) *Intendimento critico e non superamento antinomico delle contraddizioni.* — Siccome, dunque, la pura opposizione non può essere valida in quanto opposizione, ma è valida soltanto in quanto distinta determinazione, così il concetto contraddittorio di esistenza sostanziale (§ 5, a) dovrà essere eliminato nella sua contraddittorietà e visto nella sua determinazione di esigenze distinte di coscienza collegate e richiedentisi fra di loro. Ogni concetto nella sua intima costituzione deve essere organico, cioè compatto nelle esigenze che concilia, e non contraddittorio, cioè escludente con una sua esigenza un'altra sua esigenza. L'opposizione valida non può essere mai opposizione contraddittoria: nella sua validità è soltanto positiva distinzione. Perciò la contraddizione in cui cadono Leibniz e Kant, ciascuno in sé e tra loro, non è realtà reale, spiritualità valida, è errore da eliminare correggendo il concetto da cui nasce.

La contraddizione *va eliminata, non superata*: nel superamento si costruisce, sulla contraddizione stessa, una nuova contrad-

dizione; invece di esplicare dal profondo (a priori) si costruisce sempre in superficie (empirica). E questa eliminazione fanno appunto, quando raggiungano qualcosa di valido, anche i dialettici antitetici stessi. Quel che eventualmente essi apportino di valido alla scoperta della spiritualità, non è certo quel che dovrà essere negato; come il valido dei loro predecessori certo essi non negano, quando ne correggano soltanto l'errore. *Non superare* perciò si deve, *ma intendere*, cioè riflettere e meditare e così approfondire sempre di più. E per così fare non vi sono che due mezzi: studiare sempre più a fondo il pensiero filosofico nella sua storia — ma non chiudersi in essa — e vivere la concreta attività della coscienza nella sua genuinità: l'arte come arte, la scienza come scienza, il costume come costume. Si viene così anche a distinguere il filosofare dal fare la storia della filosofia. E allora ci accorgiamo che non facciamo soltanto la pretesa mediazione dei concetti (sulla base della antiteticità presupposta come essenza loro e dello spirito), nella quale siamo in un atteggiamento esclusivamente combattivo, in quanto prendiamo posizione contro il pensiero già pensato, unicamente perché ha il torto di essere stato già pensato. Quando, invece, prendiamo come atteggiamento quello di intendere, allora prima cerchiamo di intendere il pensiero già pensato e di convenire con esso (cosa cui oggi non si è abituati, proprio per questa pretesa necessità di superare), e poi correggiamo. E di questo atteggiamento troveremo degli esempi mirabili in Kant, che cerca, sì, di correggere i suoi predecessori, ma solo dopo averli profondamente intesi (correggere quindi non per mediare antiteticamente, ma per esplicare, attraverso ciò che meditiamo e le deficienze che notiamo, il valore profondo che sta sotto ciò in cui con gli altri conveniamo). E allora ciascuno di noi con la sua meditazione attinge quel valore profondo che ci unisce tutti e, mentre ci unisce, fa sì che ciascuno sia ciascuno. Il mediare antitetico significa soltanto lotta per la lotta. Uno dei più grandi filosofi, Spinoza, aveva per motto «rixas prorsus horreo». E Spinoza è stato un filosofo che ha corretto molti dei precedenti errori, ma appunto perché sentiva il dovere dell'intendimento, e cioè non la lotta per la lotta, ma solo la lotta per la verità. E l'intendere va preso non solo in senso intellettivo, ma in senso morale ed estetico. E dopo inteso si può lottare per fare più ampio e profondo questo convincimento. La lotta è mezzo e non fine, che è invece il consentimento da raggiungere sulla base dello scoperto valore spirituale.

Così siamo nella metafisica e siamo nella più viva e profonda umanità. Cristo proclamò che egli era venuto a portare non la pace ma la guerra. Eppure questa guerra aveva per fine il riconoscimento di tutti gli uomini come figli di Dio e perciò come fratelli di Dio. Solo per raggiungere questo più profondo e più ampio consentimento spirituale che egli vedeva chiaro, necessitante, innegabile, proclamava guerra a chi lo negasse.

Ogni concezione diversa da questo convenire è o *nullismo trascendente*, perché si crede di ammettere qualcosa di unico al di là e non si ammette che un essere uguale al nulla, o *egoismo assoluto*, soggettivismo assurdo, inconcepibile assolutezza della lotta senza base di consentimento. Per nostra buona sorte la corrente profonda della coscienza italiana sta proprio in questa concezione concretistica e non soggettivistica, consensuale e non antitetica. Così si spiega l'universalismo italiano che non è rifuggire dalla lotta, ma mettere i piedi sulla soda verità e guardare a più alto fine spirituale da conseguire quando la lotta si intraprende [6].

La contraddizione notata in Kant e tra Kant e Leibniz riguardo all'esistenza della monade fisica sostanziale, ci ha portati a discutere della dottrina che, ridotta la realtà a spiritualità e la spiritualità ad antitesi, pone l'opposizione come la realtà vera e perciò elimina la validità del principio tradizionale di non-contraddizione, sostituendolo con quello della opposizione o del dialettismo antinomico.

Confutata questa dottrina, dobbiamo ora tornare allo sviluppo che Kant dà alla sua teoria della monade fisica nella *Monadologia*.

6 — Monadicità e divisibilità

a) *Il pluralismo presupposto da Kant e le perduranti soluzioni erronee del problema della relazione.* — Si è visto: nel tentativo di risolvere il problema dell'esistenza fisica Kant presuppone la *relatio* come qualcosa che può accidentalmente esserci, ma che è superflua per la costituzione degli elementi. Non sarà invece mai superfluo richiamare l'attenzione sull'assurdo della superfluità della relazione tra gli elementi, che si insinua e si è sempre insi-

---

[6] Cfr. al proposito quanto dico ne *L'idealismo italiano*, Roma, 1946², a proposito del Mazzini.

nuato nelle più diverse dottrine fisiche e metafisiche e che si crede di superare accettando il relativo nella sua contingenza come realtà (empirismo relativistico), o elevando proprio il relativo come tale ad unico assoluto (hegelismo in genere). Non ci si accorge che, nell'uno e nell'altro caso, non si fa che passare dalla superfluità della relazione all'annullamento di essa, col togliere la concretezza degli elementi, tra i quali ci deve essere la relazione. È, quindi, il dialettismo una sublimazione dell'empirismo relativistico. Questo si contenta della *contingentia* come tale e crede così di salvare la realtà della relazione, mentre non fa che confermarne la superfluità, chiamando in questa anche la realtà. Per l'empirismo relativistico l'esistenza degli elementi è qualche cosa di superfluo come la loro relazione; elementi e relazione che da superflui diventano inesistenti nel dialettismo che dall'empirismo è dedotto.

Causa di ciò è l'erroneo presupposto che anche Kant professa, e cioè la *perdurabilis exsistentia* concepita come assolutamente estranea alla *relatio,* e quindi non principio di essa, che sta in sé e per sé, senza bisogno di relazione. Da qui nascono empirismo e assolutismo dialettico. Cioè il fondamento erroneo è l'esclusione reciproca di assoluto e relativo; posta questa, non si può non finire in un assoluto empirismo, perché, bene o male, la nostra coscienza è sempre relativa. E quando dalla relazione si toglie, come eterogeneo, l'assoluto, si finisce in un puro relativo, in un puro empirismo.

Perciò quelle due soluzioni che sembravano opposte, non sono affatto tali e non sono soluzioni del problema della *compositio* in quanto *relatio.* Questo va quindi riposto, eliminandone il fondamento erroneo.

In base a questo presupposto, dunque, a Kant il mondo doveva presentarsi come assoluto pluralismo, assurdo impensabile.

b) *I capisaldi della metafisica* (*monadicità*) *e della geometria* (*divisibilità*) *collegati dal concetto di riempimento.* — E Kant quindi effettivamente non pensa questo assurdo che pur è il presupposto della sua dottrina. Egli invece, come si è visto (§ 4, a), ha solo presente esplicitamente il dissidio tra geometria e metafisica: la *perdurabilis exsistentia* è per la geometria un divisibile all'infinito, per la metafisica la monade è indivisibile; per lo stesso esistente le due scienze sono nettamente contraddittorie.

Nel primo teorema, che è la seconda *propositio* della *Monadologia,* Kant pone i capisaldi della concezione metafisica del-

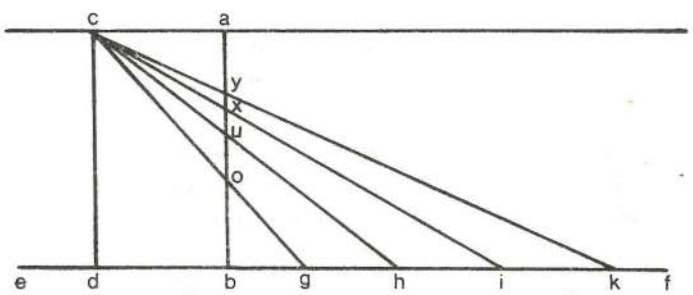
l'esistente fisico. Siccome « Corpora constant partibus, quae a se invicem separatae perdurabilem habent exsistentiam », così le « *monades destitutae pluralitate substantiali* », compatte ed indivisibili — ma semplici — sono l'assoluto fisico, l'*exsistentia perdurabilis* della natura.

Nel secondo teorema, invece [7], Kant cerca di stabilire, con la stessa certezza con cui ha creduto di stabilire i capisaldi della metafisica, il *caposaldo della geometria*: *la divisibilità all'infinito dello spazio*. Ora tale divisibilità è propria di quello spazio che è *riempito dai corpi*.

Questo riempimento, vedremo meglio dopo, è già un portare surrettiziamente una esigenza metafisica nello spazio geometrico. I corpi, nella loro composizione di monadi, risultano, non alla geometria ma alla metafisica, come quei *composita* di parti perdurabili. Di un tale spazio, diremmo metafisicamente riempito, risulta invece la divisibilità data dalla geometria e non dalla metafisica. Perciò, dividendo lo spazio, non si arriverà mai alla metafisica parte primitiva e semplice, perché quando si è giunti a una certa parte di spazio geometrico, si potrà ancora dividere all'infinito. Lo spazio riempito, nonostante questo riempimento, resta come indisturbato nella sua spazialità pura: la sua divisibilità all'infinito non vien tolta dai corpi che lo occupano.

Di ciò Kant dà due dimostrazioni, in entrambe le quali egli ha bisogno come di un connubio esplicito di linee fisiche e linee geometriche.

Data una linea *geometrica e f* ed una linea *fisica a b* perpen-



[7] KANT, *op. cit.*, p. 56: « *Prop. III, Theorema*: Spatium, quod corpora implent, est in infinitum divisibile, neque igitur constat partibus primitivis atque simplicibus ».

dicolare alla prima, si tracci accanto a questa una parallela *c d* della stessa lunghezza, si conducano da *c* delle linee che si congiungono con i punti (*g, h, i, k*) moltiplicabili all'infinito sulla linea *e f* in quanto questa è geometrica. Esse si incontreranno con la linea *a b* in punti (*o, u, x, y*) che saranno sempre più vicini al punto *a,* ma non lo raggiungeranno mai, poiché, posta la eguale distanza dei punti *c* ed *a* dalla linea *e f,* la linea che venisse ad unirli, per quanto prolungata, disterebbe sempre ugualmente dalla linea *e f.* Dunque nessuna divisione della linea *o a* perverrà mai a parti semplici, cioè: lo spazio è divisibile all'infinito.

La seconda dimostrazione data dallo *Scholion* è la seguente: si supponga di avere un triangolo equilatero «composto di monadi», le cui linee perciò sono fisiche. Si prolunghino indefinitamente due lati che non siano la base; si tracci quindi volta a volta una nuova base. La base del triangolo dato risulterà divisibile all'infinito dalle infinite rette congiungenti le nuove basi, sempre maggiori, col vertice del triangolo.

Avremo, dunque, il segmento fisico *a b* della prima dimostrazione, la base fisica del triangolo dato della seconda dimostrazione, divisibili all'infinito nella loro spazialità, come vuole la geometria, cioè avremo trovato *lo spazio fisico*, anch'esso divisibile all'infinito. Si intravede già quel congiungimento della geometria con la metafisica che Kant si propone di ottenere. Il segreto sta in quel concetto di *riempimento* dello spazio geometrico da parte dei corpi fisici, che Kant per ora introduce quasi surrettiziamente, ma che poi cercherà di chiarire.

7 — Numericità delle monadi e infinitezza dello spazio

a) *Esclusione del carattere spaziale della monade.* — Kant, dunque, non rinnega i due capisaldi della geometria, da una parte, (la divisibilità), della metafisica, dall'altra, (la monadicità indivisibile), anzi li distingue nettamente pur facendoli trovare insieme in quel *quid* che può dirsi geometricamente spazio riempito di corpo o metafisicamente corpo riempiente spazio. Nesso per questo stare insieme dell'esistenza geometrica e di quella metafisica è il *riempimento.*

Non si dimentichi, però, che già sin d'ora l'esistenza vera, la « *exsistentia perdurabilis* » è di quelle parti « quarum una absque aliis separatim exsistere potest » (p. 55), e che tali parti sono

riconoscibili soltanto nelle monadi della metafisica, non nelle particelle — se così possiamo chiamarle — dello spazio.

Nella proposizione quarta [8] Kant non vuole che confermare la distinzione già stabilita tra il carattere (divisibilità) dello spazio, della cui esistenza si occupa la geometria, e il carattere (sostanzialità indivisibile) della monade, della cui esistenza si occupa invece la metafisica. La conferma sta nella dimostrazione che *il carattere dello spazio non può mai divenire anche carattere della monade*. E ciò si avrebbe, se la monade fosse infinitamente piccola [9].

E proprio questa tesi della irriducibilità della monade a spazialità è la tesi che, con altre parole, Kant pone proprio nell'enunciato del detto teorema: « Il composto che è divisibile all'infinito non consta di parti primitive cioè semplici ».

Sappiamo che il divisibile all'infinito è lo spazio geometrico, le parti semplici del composto le monadi metafisiche; l'uno dunque non è le altre.

Fulcro della dimostrazione è il tacito presupposto dell'assoluto pluralismo sostanzialistico (§ 6, a). Infatti *arrivare a parti* sempre suscettibili di divisione, e cioè non « omni compositione exutas » (p. 58) e cioè *composte*, è dichiarare che la composizione non si può togliere. Or dichiarare questo è « abrogare omnem compositi exsistentiam » (p. 58): è togliere ogni esistenza perché la composizione come tale è « contingentia », è « id quod tolli potest » (*Prop. II*). Finire sempre, indefinitamente, nel composto è finire sempre in ciò che si può togliere, è togliere ogni esistenza, giacché l'esistenza vera, la « perdurabilis », è di quelle parti « quarum una absque aliis separatim exsistere potest ». Su questo presupposto pluralistico si regge, dunque, tutta la dimostrazione kantiana della insuscettibilità delle monadi del carattere spaziale.

Questa insuscettibilità trae poi con sé una conseguenza importantissima che Kant enuncia distintamente nel *Corollarium* [10]: *il numero definito degli elementi componenti di ogni corpo*. Sia que-

---

[8] *Ib.*, p. 58: « *Prop. IV, Theorema*: Compositum in infinitum divisibile non constat partibus primitivis s. simplicibus ».

[9] *Ib.*, p. 58: « ...cavere, ne quisquam monades pro infinite parvis corporis particulis habeat ».

[10] *Ib.*, p. 59: « Corpus igitur quodlibet definito constat elementorum simplicium numero ».

sto corpo grande o piccolo, sia anche quel corpo che è l'universo intero, esso consta di un numero definito di elementi.

La dimostrazione di tal corollario è data nell'ultima parte dello *Scholion,* nella quale Kant dice che, se non fosse assurda la divisione all'infinito del composto, ogni parte primitiva del corpo anche congiunta a milioni o miliardi di altre parti non darebbe mai, con tale congiunzione, luogo ad alcuna particella di materia: non vi sarebbero sostanze, non vi sarebbe loro composizione, non vi sarebbe nulla.

b) *Lo spazio è un composto?* — Questa decisa inconfondibilità del carattere della divisibilità dello spazio col carattere della monadicità del corpo ci pone davanti al quesito del modo in cui Kant concepisce lo spazio.

A stare alle precedenti proposizioni (II e III), alle quali esplicitamente Kant rimanda al principio dello *Scholion,* pare che la realtà fisica non sia che una *composizione di parti sostanziali,* esistenti nella loro indipendenza, e perciò pare che la realtà debba essere fatta di sostanze e di composizione loro, di *perdurabilis exsistentia* e di *relatio quae tolli potest.*

Ora, lo spazio si risolve senz'altro in questa composizione del sostanziale, è schietta composizione?

Troviamo nello *Scholion* di questa *Proposizione IV,* nel quale Kant ci dà una esplicita definizione dello spazio, motivi per esaminare questa domanda e darle una risposta. Io non credo che Kant avesse esplicitamente presente tal problema della possibile riduzione della spazialità a contingente composizione, ma certo esso vive nelle sue parole.

È dunque un composto lo spazio di Kant, in questo momento della sua speculazione?

Alla superficie ci sono motivi per dare una risposta affermativa, ma andando più profondo bisognerà dare una risposta negativa. Già nello stesso enunciato del teorema, Kant parla di un « compositum in infinitum divisibile ». Pare dunque che questo carattere spaziale della divisibilità sia proprio del composto o almeno di un composto. Ed elementi per questa risposta affermativa ci sono anche nella definizione [11] che Kant qui dà dello spazio: que-

---

[11] *Ib.*, p. 58: « Etenim spatium, quod est substantialitatis plane expers et relationis externae unitarum monadum phaenomenon, vel in infinitum

sto è « fenomeno della relazione *esterna* delle monadi unite ». È, dunque, lo spazio qualcosa di riportabile alla composizione, sia perché fenomeno della *relazione,* sia perché questa relazione è relazione di monadi *unite.* La relazione, l'unione sono sempre e soltanto composizione. Ecco perché par che si possa dire che, quando nell'enunciato Kant parla di un « compositum in infinitum divisibile », voglia senz'altro intendere spazio e intenda quindi lo spazio come un composto.

Ma, d'altra parte, Kant stesso ci dice che «lo *spazio non è mai esaurito* del tutto da una divisione anche se continuata all'infinito », laddove « la composizione è un accidente, i cui soggetti sono enti sostanziali », cioè è *esaurita* dalla divisione.

Lo spazio, dunque, se veramente è questa divisibilità all'infinito, in questa inesauribilità è indipendente dalla composizione, *non è un composto.* La composizione vale per *il corpo,* che richiede parti e così è un composto, non vale per lo spazio, il quale invece esclude queste parti ultime e perciò non può concepirsi come un composto. *L'ancora divisibile,* cui mette capo ogni divisione spaziale, non è una parte dello spazio, ma *è lo spazio tutto intero,* se la spazialità sta proprio in questa divisibilità all'infinito. Questa si ritrova tutta quanta in ogni « ancora divisibile ». La parzialità, che è l'esistenza del composto, non solo non è esigenza dello spazio, ma è da questo esclusa.

Concludendo, dunque, da una parte questo essere lo spazio « expers substantialitatis » fa sì che esso debba essere relegato in quella *compositio,* in quella *relatio* che sono anch'esse mancanza di sostanzialità, contingenza; ma, d'altra parte, il suo specifico carattere di inesauribile divisibilità fa sì che esso non perda mai la sua integrità, che in esso non si ritrovino mai veramente parti.

Questo suo specifico carattere lo salva, dunque, da quella *contingentia,* da quel poter non essere, in cui cade la composizione, proprio perché mette capo ad elementi assoluti. *Nello spazio non ci sono elementi.*

Così, quando noi penetriamo la concezione che qui Kant ha dello spazio, accanto alla concezione leibniziana, esplicitamente confessata (*phaenomenon*), troviamo implicitamente ammessa anche la concezione newtoniana di una propria *assolutezza dello spazio, ir-*

---

continuata divisione plane non exhauriri, abunde hoc pacto patescit; in quocunque autem composito compositio est nonnisi accidens, et sunt substantialia compositionis subiecta ».

riducibile alla assolutezza degli elementi costitutivi della materia.

Nell'una e nell'altra c'è un deciso anticartesianesimo, in quanto questa netta distinzione, che qui Kant conferma tra monadicità metafisica e spazialità geometrica, non è se non aperta sconfessione della tesi cartesiana della riduzione della cosa corporea a pura *res extensa*.

8 — Conciliazione di geometria e metafisica: a) la monade richiede lo spazio

a) *Assolutizzazione dello spazio nel riempimento.* — Nella proposizione quarta, dunque, Kant conferma e pone più nettamente la distinzione dei due oggetti: quello della metafisica e quello della geometria. Cioè stabilisce: per la metafisica, che, nella divisione delle parti del corpo, arriveremo a un numero definito; per la geometria, l'infinitezza di ciò che risulta spaziale. Ci troviamo dunque dinanzi a un corpo che, in tanto è reale, in quanto si risolve nei suoi elementi sostanziali, escludendo la composizione, e ad uno spazio che, in tanto è reale, in quanto esclude queste parti sostanziali.

Ora Kant, dopo questa netta presa di posizione per l'inconfondibilità dei due caratteri, deve tentare la conciliazione di queste due specie di realtà — corpo sostanziale definito e spazio inesauribile — le quali pare si escludano a vicenda come realtà. Kant ci aveva già dato il germe di questa composizione nella proposizione terza, dicendo « spatium quod corpora implent », cioè ricorrendo al riempimento che par comune alle due realtà (§ 6, b).

Pare dunque che il corpo, pur nella sua intima sostanzialità, riempia, debba riempire uno spazio; e cioè che *il corpo richieda lo spazio, come sua condizione*.

Possiamo ora chiederci se Kant ammetta il reciproco, cioè che lo spazio richiede il corpo come sua condizione. Egli non ce lo dice, come, del resto, esplicitamente non ci dice neppure che il corpo richiede lo spazio come sua condizione. Ce lo dice solo ricorrendo al concetto di riempimento.

La domanda da porre è quindi questa: il riempimento, il quale richiede che lo spazio sia condizione dell'esserci del corpo, richiede inversamente che il corpo sia condizione dell'esserci dello spazio? Non pare. Lo spazio *riempito* è condizionato dal corpo; ma condizione di questo spazio riempito è lo spazio puro, e non

lo spazio *phaenomenon* che è appunto lo spazio riempito, e che richiede il corpo.

Pare quindi che tale esigenza di corporeità da parte dello spazio non sia una diminuzione, bensì un privilegio per lo spazio medesimo; è infatti una sua assolutizzazione: il corpo è condizionato da questa condizione che è lo spazio. Se, dunque, la corporeità è condizionata dalla spazialità e non viceversa, lo spazio è la condizione condizionante e incondizionata, è assoluto di fronte alla corporeità.

b) *La monade richiede lo spazio.* — Bisogna, dunque, vedere come, in questo riempimento, condizione e condizionante riescano a stare insieme, pur con i loro caratteri opposti.

Se Kant si fosse fermato alle due proposizioni precedenti, il concetto di riempimento non sarebbe entrato nel vivo della realtà fisica, non ci avrebbe dato quell'esistente che risponde insieme alle esigenze della metafisica ed a quelle della geometria. Non ce lo avrebbe dato perché saremmo rimasti al di là dell'esistenza vera e propria.

Per la proposizione terza, saremmo al corpo riempiente, in quanto *compositum*, saremmo quindi alla *contingentia*, a qualcosa che può non esistere. E così, per la proposizione quarta, lo spazio come tale sarebbe anch'esso un *compositum*, quindi qualche cosa di contingente. Il riempimento avvicinerebbe corpo e spazio in quanto veramente non esistono, in ciò che « tolli potest ». E la scienza invece, geometria e metafisica, è ricerca di ciò « quod tolli nequit », non di ciò « quod tolli potest ». Ed è in questa ricerca dell'esistente che nasce il problema dell'incompatibilità dell'oggetto della metafisica e dell'oggetto della geometria. La conciliazione dunque, perché sia valida, deve avvenire per l'esistente: nell'indicarci questo, geometria e metafisica devono andar d'accordo, l'una con la sua divisibilità all'infinito che pare escludere il monadismo, l'altra con le sue monadi sostanziali che paiono escludere la divisibilità all'infinito.

Kant tenta ciò nella proposizione quinta, il cui enunciato è che « qualunque » elemento semplice del corpo, cioè la monade, non solo è nello spazio, ma lo riempie « *salva nihilo minus ipsius simplicitate* ». La monade cioè, pur riempiendo lo spazio che è divisibile all'infinito, rimane un elemento semplice, non divisibile.

Qui non si tratta più dei *corpora* della proposizione terza, bensì di ogni elemento semplice del corpo, delle monadi. Anche

ciascuna di queste riempie il suo proprio spazio. La conciliazione deve essere duplice: da parte della monade semplice, e da parte dello spazio divisibile.

Kant comincia con la monade e dimostra che questa richiede lo spazio, proprio con la sua divisibilità. Il nesso è trovato sempre nel riempimento, che è fatto valido anche per la monade. La dimostrazione di tale validità è fondata su due ammissioni: il numero *finito* di monadi (corollario della *Prop. IV*), le parti dello spazio divisibile all'infinito. Se il corpo è costituito da un numero definito di parti sostanziali e lo spazio invece è infinitamente divisibile, ciascuna delle monadi componenti il corpo occuperà un numero infinito di parti dello spazio e perciò lo spazio occupato da ciascuna monade sarà divisibile all'infinito [12].

Resta, dunque, superata l'antitesi da parte del corpo metafisico. L'elemento semplice, la monade metafisica non solo non esclude lo spazio, ma lo richiede non solo per esservi dentro, ma per poterlo riempire. Giacché il riempimento dello spazio della monade non ci sarebbe, se lo spazio non avesse questo suo peculiare carattere della divisibilità all'infinito.

Il nesso, dunque, costituito dal riempimento, investe da una parte la monade nella sua sostanzialità semplice, dall'altra lo spazio nel suo carattere proprio di divisibilità all'infinito. Non si tratta più del composto contingente, ma dell'*esistente perdurabile* che nella sua semplicità sostanziale richiede lo spazio divisibile.

c) *Critica del riempimento monadistico.* — C'è però qui un concetto incoerente che Kant introduce per dare questa dimostrazione, incoerenza che egli vedrà poi con la Critica, ma che, per ora, egli non vede. Tal concetto è quello di *parte dello spazio*. Di esso Kant non può fare a meno, volendo dimostrare non solo che la monade è nello spazio, ma che « implet spatium ». Come la monade è parte del corpo, così di quello spazio che il corpo occupa la monade riempirà una parte, la quale, per essere spaziale e non corporea, sarà divisibile all'infinito e così permetterà che anche la monade possa riempire uno spazio. Se la monade

---

[12] Ecco intera detta prima parte della dimostrazione kantiana: « Cum corpus quodlibet definito conflatum sit elementorum simplicium numero, spatium vero, quod implet, infinitam patiatur divisionem, quodlibet horum elementorum partem spatii occupabit ulterius adhuc divisibilem, h. e. spatium adsignabile implebit » (p. 59).

fosse nello spazio soltanto, senza riempirlo, si perderebbe l'infinita divisibilità dello spazio. Parte di corpo e parte di spazio coinciderebbero nell'assolutezza di parti semplici: la geometria dovrebbe cedere le armi alla metafisica. Ma questo concetto di parte dello spazio non è ammissibile, anche stando a quello stesso che Kant ci dice. La *pars* importa ciò che Kant dirà la *separatio*: importa che, quando separiamo tali parti, ogni parte sia elemento, cioè, non sia suscettibile di quella sempre ulteriore divisione, che lo spazio richiede. Dunque, quando, nel puro campo della spazialità, ci troviamo ad uno spazio *adsignabile,* questa *pars adsignata* non ci è data dalla divisibilità spaziale bensì dalla elementarità corporea. Lo spazio *come tale* non è *adsignabile*, in quanto è divisibile all'infinito, ma non separabile in parti: il concetto di parte si potrà applicare alla monade, non allo spazio. E allora *la monade è,* sì, *nello spazio, ma non lo riempie.*

È nello spazio, perché è una parte di quel corpo, che proprio con la sua composizione viene a riempire uno spazio; non lo riempie, perché lo spazio sarebbe soltanto quello spazio *phaenomenon* che nasce proprio dalla composizione e che non è altro che la reciproca esteriorità delle parti.

Non concedendo, dunque, allo spazio la possibilità di avere parti, perché queste sono soltanto corporee, il riempimento perde quell'ufficio che Kant vuole attribuirgli di fusione della sostanzialità elementare metafisica e della divisibilità infinita geometrica.

E ci troviamo quindi sempre dinanzi all'antitesi Cartesio-Leibniz. L'esistente fisico è la *res extensa,* divisibile all'infinito, voluta dalla geometria, ovvero è la monade semplice, indivisibile, voluta dalla metafisica?

La divisibilità dello spazio non toccherà la monade, come Kant vuole, solo se la monade non occuperà uno spazio, cioè solo se la monadicità si risolva in esteriorità pura, cioè si identifichi con l'esigenza spaziale: la geometrica divisione all'infinito è la metafisica moltiplicazione all'infinito.

9 — Conciliazione di geometria e metafisica: b) lo spazio consente la monade

a) *Lo spazio consente la monade.* — Da quanto si è detto risulta dunque che come del corpo nella sua contingente composizione, così *della monade, nella sua sostanzialità, è condizione lo*

spazio nella sua infinita divisibilità. Senza questa non è possibile ammettere il numero definito delle monadi costitutive di un corpo: se ciascuna monade non riempisse uno spazio, non ci sarebbe più differenza tra elemento sostanziale ed elemento geometrico, e quindi quello diverrebbe infinito come è quest'ultimo per la sua inesauribile divisibilità. Così, ora, per Kant, proprio la non sostanziale spazialità è condizione della sostanzialità. *Lo spazio*, dunque, non è né un contingente composto, né un puro fenomeno, *ma è il fondamento* (Grund) *dello stesso esistente sostanziale.*

Perciò la prima parte della dimostrazione della compatibilità della metafisica con la geometria prova che *la monade sostanziale richiede lo spazio.* La seconda parte, invece, non è puramente la reciproca, ma dimostra soltanto che *lo spazio*, pur con la sua divisibilità all'infinito, *consente la monade.*

Se non si desse questa dimostrazione, la condizionata monade si risolverebbe forse del tutto nel condizionante spazio; la metafisica non sarebbe conciliata con la geometria, ma sarebbe soppiantata da questa. Lo spazio, nel suo condizionare la monade, la lascia vivere col suo carattere di semplicità indivisibile.

La difficoltà da superare per dimostrare che lo spazio consente la monade, è la *divisibilità* e quindi *pluralità* dello spazio, pur occupato dalla monade *semplice* e quindi *singolare.* Come può un *quid* semplice, e perciò assolutamente indivisibile, fondersi con qualcosa che è invece divisibile? Lo spazio non invaderebbe, con la sua divisibilità, la monade, e questa non perderebbe la sua semplicità? Kant supera la difficoltà [13] distinguendo la *separazione* che è propria delle monadi (« quarum una absque aliis separatim exsistere potest ») dalla *divisione* che è richiesta dallo spazio. Quest'ultima non è che *pluralità pura*, e *non pluralità di parti sostanziali*; perciò essa *non è contraria* alla semplicità della monade: la sua presenza non è sostanziale, cioè non invade la sostanza. E a Kant basta dimostrare questo: il « *non adversari* simplicitati monadis ». Lo spazio consente la monade, non la dissolve nella sua

---

[13] Ecco la completa dimostrazione: « Cum vero divisio spatii non sit separatio eorum, quorum unum ab alio semotum propriam habet sibique sufficientem exsistentiam, sed nonnisi pluralitatem seu quantitatem quandam in externa relatione arguat, patet non inde pluralitatem partium substantialium consegui; quae cum sola simplicitati monadis substantiali contrarietur, divisibilitatem spatii simplicitati monadis non adversari affatim patet » (p. 59).

pluralità assoluta, con la quale è pur compresente nella singolare elementarità della monade.

b) *Il pregiudizio della divisibilità spaziale dei corpi.* — Kant, dunque, avendo dimostrato, da una parte, che *la monade* non solo non esclude, ma *richiede lo spazio* (§ 8, b), e, dall'altra, che lo spazio consente la monade dalla quale è richiesto, ha già provato che non sussiste la pretesa opposizione tra la geometria e la metafisica. L'esistente non viene ad essere conteso dalla geometria da una parte e dalla metafisica dall'altra, in modo che chi opti per l'esistente geometrico debba rinunziare all'esistente metafisico e così reciprocamente. Geometria e metafisica invece fanno un blocco solido, del quale la geometria indica la condizione della sostanza e la metafisica la sostanza stessa.

Perché dunque è nata questa opinione del loro reciproco escludersi?

A questa domanda Kant risponde nello *Scholion* (p. 59), che segue alla dimostrazione e che noi possiamo dividere in due parti; nella prima Kant denuncia il pregiudizio sul quale è fondata la pretesa opposizione tra geometria e metafisica. *Il pregiudizio è la divisibilità spaziale dei corpi* [14]. In base a questa « praeconcepta, quamvis non satis examinata opinio », si pensa che la divisibilità dello spazio occupato importi anche la divisibilità dell'elemento occupante. Posto a base questo preconcetto, è naturale che si debba optare o per l'esistenza spaziale o per quella metafisica, e quindi ritenere immaginaria o l'esistenza metafisica o quella spaziale. Se l'esistente è lo spaziale divisibile all'infinito, la monade è una invenzione irreale, da essa devesi « toto coelo abhorrere »; se l'esi-

---

[14] *Ib.*, pp. 59-60: « *Scholion.* Non alia certe in disquisitione elementorum magis obstitit geometriae cum metaphysica connubio sententia, quam praeconcepta illa, quamvis non satis examinata opinio, ac si divisibilitas spatii, quod elementum occupat, elementi etiam ipsius in partes substantiales divisionem argueret. Quod usque adeo extra dubitationis aleam positum esse vulgo autumatum est, ut, qui spatii realis divisionem infinitam tuentur, a monadibus quoque toto coelo abhorrerent, et qui monadibus subscribunt, spatii geometrici affectiones pro imaginariis habere suarum partium rati sint. Verum cum e supra demonstratis aperte liqueat, nec geometram falli, nec quae apud metaphysicum residet, sententiam a vero aberrare, hanc, quae utrosque diremit, opinionem, ac si elementum quoad substantiam absolute simplex spatium salva sua simplicitate implere non possit, utique falli necesse est ».

stente è la monade, la spazialità geometrica non è reale, devonsi « spatii geometrici affectiones pro imaginariis habere ».

L'opposizione tra geometria e metafisica dunque è fondata su un pregiudizio. Questo pregiudizio che la divisibilità dello spazio richieda la divisibilità della sostanza, Kant, seguendo il suo metodo di risolvere il problema col concetto di riempimento, riduce all'altro pregiudizio che « elementum quoad substantiam absolute simplex spatium salva sua simplicitate implere non possit » (p. 60).

Tutto l'edificio dimostrativo kantiano è fondato sul *riempimento di spazio* da parte della monade. Egli deve dunque ritenere un pregiudizio l'impossibilità di un tale riempimento.

10 — Interiorità ed esteriorità degli esistenti

a) *La confusione tra esistenza e attività come ragione del pregiudizio della impossibilità del riempimento monadico.* — Che detta impossibilità di riempimento sia un pregiudizio è richiesto già dalla data dimostrazione del teorema.

Bisogna, però, anche dimostrare direttamente che tale impossibilità è davvero un pregiudizio. Siffatta dimostrazione serve a confermare il teorema stesso; e perciò Kant la dà nella seconda parte [15] di detto *Scholion*.

Perché una linea o superficie divida in due la parte dello spazio che è riempita dall'elemento sostanziale semplice, bisogna che una parte di quello spazio certamente sia fuori dall'altra.

Spazio, dunque, è *esteriorità* di una sua parte all'altra; e ciò è sempre, anche quando esso spazio è quel piccolissimo spazio (*spatiolum quoddam*), riempito da una monade semplice.

---

[15] Eccola per intero: « Quae enim spatiolum quoddam bifariam dividit linea aut superficies, partem spatii unam utique extra aliam exsistere indigitat. Quia vero spatium non est substantia, sed est quoddam externae substantiarum relationis phaenomenon, unius eiusdemque substantiae relationem bifariam dividi posse, simplicitati vel, si mavis, unitati substantiae non contrariatur. Quod enim est ab utraque lineae dividentis parte, non est quicquam a substantia ita separabile, ut ab ipsa etiam semotum propriam exsistentiam tueatur, quod ad divisionem realem, quae tollit simplicitatem, utique requiritur, sed est unius eiusdemque substantiae utrinque exercita actio s. relatio, in qua quidem aliquam pluralitatem invenire non est substantiam ipsam in partes divellere » (p. 60).

Ma non per questo l'esteriorità reciproca delle parti di quello *spatiolum* investe la monade, giacché lo spazio non è sostanza, ma *fenomeno della relazione esterna* delle sostanze, ed è quindi questa relazione ciò in cui si attua quella esteriorità. La sostanza, dunque, non resta toccata nella sua semplicità indivisibile. Cioè lo *spatiolum* resta divisibile e la sostanza resta semplice, e perciò questa riempie quello. È dunque un pregiudizio l'impossibilità del riempimento di spazio da parte di una sostanza semplice.

Tutta la dimostrazione kantiana è fondata sull'esser lo spazio non sostanza, ma « fenomeno della relazione esterna delle sostanze »; e, ammesso questo, vedemmo già (§ 8, c), il riempimento non può essere monadico ma corporeo.

Ma, mettendo da parte questa incoerenza kantiana e seguendo la sua dimostrazione, si potrebbe chiedere se così la monade e lo spazio non verrebbero ad essere senza rapporto alcuno tra di loro. E in tal caso, in che cosa consisterebbe il riempimento che la monade fa dello spazio? Cioè, quando noi ammettiamo che lo spazio riempito dalla monade è divisibile, mettiamo, in due parti, questa divisione in due parti sarà qualcosa di assolutamente estraneo alla monade, la quale rimarrà indisturbata nella sua semplicità e non saprà niente di questa divisione. La divisione dello spazio, la semplicità della monade, staranno ciascuna per suo conto. Il riempimento per un'altra ragione si manifesta impossibile.

Kant quasi sottintende questa domanda e vi risponde continuando la dimostrazione: « Quod enim est ab utraque lineae dividentis parte, non est quicquam a substantia ita separabile, ut ab ipsa etiam semotum propriam exsistentiam tueatur... » (p. 60).

La monade resta dunque divisa dalla superficie geometrica che ne divide lo spazio, ma ciascuna delle due parti non è qualcosa di separabile dalla sostanza, in quanto ciascuna di esse non può esistere senza l'altra.

La divisione geometrica dello spazio, dunque, non resta assolutamente estranea alla sostanza, ma pur non ne investe la sostanzialità, cioè non fa sì che le parti divise possano stare ciascuna per sé. Se la divisione geometrica, dunque, non è estranea in modo assoluto alla monade, ma pur non ne investe la sostanzialità, che cosa mai riguarda? Riguarda, risponde Kant, l'attività della monade. Le due parti (« quod est ab *utraque* lineae dividentis parte ») non sono parti di sostanza, sono parti di attività, sono « unius eiusdemque substantiae *utrinque* exercita actio s. relatio ». Trovare la pluralità in questa azione non è separare in parti la sostanza.

La divisione spaziale, dunque, ha un qualche rapporto con la sostanza che riempie lo spazio che attua questa divisione: il riempimento dello spazio da parte della monade è così reso possibile. Il riempimento è l'attività della monade suscitatrice così della divisibilità spaziale nella sua inseparabilità sostantiva.

Il trovare in queste due attività, cioè nella relazione, qualche pluralità non è trovarla, questa pluralità, nella sostanzialità. Si ritorna quindi a distinguere la *divisio realis* o *separatio* dalla *divisio* pura e semplice, la quale riguarda l'attività. La *separatio* è qualche altra cosa, che non è attività e che Kant non ci dice che cosa sia, ma che pare sia non attività, stasi, appunto perché sostanziale. Ciascuna monade nella sua sostanziale separazione dall'altra non è divisa attivamente dall'altra, ma sta senza l'altra.

Il pregiudizio, dunque, della impossibilità del riempimento nasce dalla confusione tra detta *divisione che è separazione*, che è reale e perciò sostanziale, che è il *durabiliter exsistere*, con la divisione pura, che non è reale, ma è fenomeno, e perciò attività, cioè relazione. Dal confondere, dunque, l'esistenza sostanziale con l'attività fenomenica dipende secondo Kant, in questa sua fase di speculazione, il pregiudizio della impossibilità del riempimento dello spazio da parte della monade, pregiudizio dal quale, a sua volta, nasce l'incompatibilità della metafisica con la geometria.

Pluralità di azione non è, dunque, pluralità di sostanza. Si può avere pluralità di azione e semplicità di sostanza; se vogliamo, dunque, come dobbiamo, conciliare la metafisica con la geometria, dobbiamo non confondere l'esistenza sostanziale con l'attività che è sempre fenomenica. Qui finisce l'indagine della *Prop. V*, dove troviamo tutti i nuclei fondamentali di pensiero della mente kantiana riguardo all'essere del mondo.

b) *Esteriorità dell'attività di riempimento, e inconfondibilità di questa con la separazione delle sostanze.* — La proposizione sesta, che segue, si riattacca direttamente a questa concezione della *spazialità* come *attività* [16]. Attività che par propria della monade, la quale, statica nella sua intima sostanzialità, si esteriorizzerebbe col suo fare. Così essa riempirebbe il proprio spazio con le sue plurime azioni

---

[16] Eccone l'enunciato: « Monas spatiolum praesentiae suae definit non pluralitate partium suarum substantialium, sed sphaera activitatis, qua externas utrinque sibi praesentes arcet ab ulteriori ad se invicem appropinquatione » (p. 60).

che Kant chiama qui «*sphaera activitatis*». Non la sostanzialità, dunque, ma l'attività definisce il piccolo spazio riempito dalla monade; ma questa attività è, sì, della monade, ma non della monade sola, cioè nel suo « absque aliis separatim exsistere » (p. 55), ma della monade nella sua *relazione* con le monadi che sono *esterne* rispetto ad essa [17]. La monade sola, nella sua separazione assoluta dall'altra, *sta, non fa.*

Come possa conciliarsi questa separazione assoluta con la possibilità della relazione con le altre (che è, vedemmo, il problema fondamentale della composizione) Kant non si domanda. Ma vede, per quanto forse non distintamente, l'esigenza dell'alterità nella attività. Cosa questa, sulla quale oggi, nell'ubbriacatura dell'autoattività, convien richiamare l'attenzione.

Riempimento, dunque, *significa attività della monade in quanto* non è sola, ma *è in relazione dinamica con le altre,* che essa stessa fa esterne a sé. *Le fa, essa stessa, esterne*; giacché, con tale sua attività (*spatium replendo*), tiene, dall'una e dall'altra parte (*utrinque*), lontane da un maggiore avvicinamento le monadi che le sono da dette parti immediatamente presenti.

Ora, quanto a questo implicito produrre che fa ciascuna monade la esteriorità delle altre, vien fatto di domandare se non si risolve proprio in questo la separazione delle monadi. Se in questo si risolvesse, torneremmo ad escludere il riempimento, rientreremmo nella pura concezione leibniziana dello spazio fenomeno, conseguente dalla relazione esterna delle monadi e non presupposto dalle monadi stesse; toglieremmo, in una parola, quella concordia tra geometria e metafisica che solo attraverso il riempimento monadico Kant ottiene.

La kantiana separazione delle monadi non richiede, dunque, questa attività; e solo così quella divisibilità, che è il carattere proprio dello spazio, non lo sarà anche della monade. Se la monade nella sua sostanzialità fosse un punto geometrico e non uno spazio pieno, tutto lo sforzo kantiano per far coesistere la metafisica con la geometria sarebbe perduto, poiché le monadi si risolverebbero nel numero infinito dei punti *spaziali.* La monadicità metafisica sarebbe perduta. Ecco perché è importantissima quella dimostrazione che Kant ci ha data, dell'essere un corpo, per grande che sia, costituito da un numero definito di parti.

---

[17] *Ib.*, p. 60: « ...ratio spatii repleti non in positione substantiae sola, sed in ipsius respectu externarum relatione quaerenda erit ».

In conclusione, Kant, anche quando ha ridotto il « di qua » e il « di là » (spazialità pura) ad una azione, non può far costituire la monade, nella sua *sostanzialità separata*, unicamente da questa attività esteriorizzatrice: questo esteriorizzare rimane sempre e soltanto una *relazione esterna* che non elimina ma suppone una costituzione interna della monade stessa.

Torniamo al concetto fondamentale kantiano: la separazione sostanziale non è divisione spaziale.

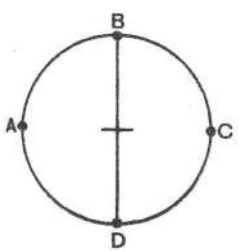
c) *Conferma del consenso dello spazio alla semplicità della monade.* — Senza fermarci oltre su questi chiarimenti e senza stare a mettere in evidenza le difficoltà che nascono da questo distinguersi, già sin d'ora, del pensiero kantiano dal leibniziano, passiamo a esaminare brevemente la proposizione settima [18], che, proponendosi di confermare la proposizione quinta, del cui *Scholion*, abbiamo visto (§ 10, b), è continuazione e dimostrazione la sesta, chiarisce questa inconfondibilità della sostanza separata con la sua attività esteriorizzatrice.

Nella prima, infatti, delle tre parti, in cui possiamo dividere detta proposizione, Kant, quasi supponendo, della attività esteriorizzatrice, quella interpretazione (identificazione con la sostanzialità separata), che noi (§ 10, b) abbiamo esclusa, ci dice nettamente di *non ritenere come diametro della stessa monade quello* che è il diametro *dello spazietto* da essa occupato [19], perché lo spazio, del

---

[18] Eccone l'enunciato: « Spatium, quod quaelibet monas sphaera activitatis suae occupat, salva ipsius simplicitate, ulterius a difficultatibus vindicare » (p. 61).

[19] *Ib.*, p. 61: «Repraesentet... circellus ABCD spatiolum quod monas occupat activitate sua, erit BD diameter sphaerae huius activitatis, h. e. distantia, ad quam alia, ipsi in B et D praesentia, arcet ab ulteriori ad se invicem appropinquatione. Verum ideo cave dixeris, hanc esse diametrum



quale soltanto è proprio il diametro, indicante una distanza, si risolve soltanto in relazioni esterne (*externis respectibus*), e *la sostanza* invece *non può essere definita da tali relazioni esterne anche in quanto è soggetto di esse.* Sempre lo sforzo di Kant si risolve nel non sacrificare la sostanza (semplicità separabile) allo spazio (divisibilità) e lo spazio alla sostanza, pur dimostrandoli compossibili. La monade non è soltanto questa attività distanziatrice; *non è definito dallo spazio*, perché, se fosse definita dallo spazio, si risolverebbe in esso. Parrebbe così tolta la presenza della sostanza nello spazio, e Kant, passando così alla seconda parte della dimostrazione, si propone questa obiezione [20] e la risolve *distinguendo una presenza interna della monade* (cioè la monade nel suo poter esistere da sé) *dalla sua presenza esterna* e cioè dalle determinazioni relative delle sostanze tra loro. La presenza interna (cioè le determinazioni interne, cioè le non relative) non è nello spazio, perché è interna. Se non ci fosse questa presenza interna, che non è l'attività spaziale, la presenza esterna non avrebbe un soggetto a cui essere attribuita. È così introdotto un nuovo concetto di presenza interna.

È questa presenza interna, a sua volta, attività? E può rimaner semplice quando si risolve in determinazioni? E che vuol dire « interna » quando si esclude la spazialità? Sono tutti interrogativi che Kant ora non si pone. Cerca soltanto (e passa così alla terza parte del suo argomentare) di chiarire questa presenza interna della monade sostanziale col ricorrere alla comunemente ammessa presenza.

---

ipsius monadis, quod utique absonum foret. Neque etiam quicquam a sententia nostra magis est alienum. Etenim cum spatium solis externis respectibus absolvatur, quodcunque substantiae est internum, h. e. substantia ipsa, externarum determinationum subiectum, proprie non definitur spatio, sed quae ipsius determinationum ad externa referuntur, ea tantummodo in spatio quaerere fas est ».

[20] *Ib.*, pp. 61-62: « At, ais, in hoc spatiolo adest substantia, et ubique in eodem praesto est, igitur qui dividit spatium, dividit substantiam? Respondeo: spatium hoc ipsum est ambitus externae huius elementi praesentiae. Qui itaque dividit spatium, quantitatem extensivam praesentiae suae dividit. At sunt praeter praesentiam externam, h. e. determinationes substantiae respectivas, aliae internae, quae nisi forent, non haberent illae, cui inhaererent, subiectum. Sed internae non sunt in spatio, propterea quia sunt internae. Neque itaque divisione externarum determinationum ipsae dividuntur, adeoque nec subiectum ipsum s. substantia hoc pacto dividitur ».

La terza parte è composta da un argomento analogico, che si riferisce a Dio: « si dixeris: Deus omnibus rebus creatis per actum conservationis interne praesto est, qui itaque dividit congeriem rerum creatarum, dividit Deum, quia ambitum praesentiae suae dividit; quo magis absonum dici quicquam non potest. Monas itaque, quae est elementum corporis primitivum, quatenus spatium implet, utique quidem quandam habet quantitatem extensivam, nempe ambitum activitatis, in quo vero non reperies plura, quorum unum ab alio separatum, h. e. absque alio sibi solitarium, propriam habeat perdurabilitatem » (p. 62).

Bisogna concepire la presenza della monade nella sfera come la presenza di Dio nelle cose create. Dividere le cose l'una dall'altra non è dividere Dio nella sua attività conservatrice del creato. Analogamente dividere, nel suo esteriorizzarsi, la monade sostanziale, diciamo così, in due emisferi spaziali [21] non è dividerne la sostanzialità, ma l'attività esterna. Solo queste attività, per Kant, possono star fuori l'una dall'altra.

A queste sette proposizioni segue una ottava in cui si chiarisce il difeso « riempimento » come la comunemente ammessa « *impenetrabilità* ». Con detta proposizione finisce la prima sezione [22], che è quella che a noi importa, perché ha un valore nello sviluppo filosofico di Kant.

Nucleo di tale sezione sono le tre proposizioni (V-VII) nelle quali Kant pone la conciliazione delle caratteristiche della sostanza con quelle dello spazio.

11 — Gli esistenti in moto

a) *Il concetto kantiano di esistente fisico nel 1756.* — Nel 1756. quando scriveva il saggio sulla *Monadologia*, per Kant gli esistenti fisici erano i perdurabili sostanziali, che non erano bensì corpo, ma elementi di esso; semplici perché sostanziali, e sostanziali perché semplici. Questi esistenti fisici, per poter essere conci-

---

[21] *Ib.*, p. 62: « Nam quod in spatio BCD reperitur (vedi fig. p. 61), ab illo quod adest in spatio BAD, separari ita non potest, ut quodlibet per se exsistat ».

[22] Il titolo della seconda sezione è il seguente: *Affectiones monadum physicarum generalissimas, quatenus in diversis diversae ad naturam corporum intelligendam faciunt, explicans.*

liati con quelli che, impropriamente parlando, si direbbero gli esistenti spaziali, sono divenuti produttori di una attività esteriore in cui Kant par che risolva lo spazio. Questa attività spaziale è la pluralità, e quindi l'esteriorità di ciascuna monade, che invece con la sua *vis insita* (presenza interna) è sostanza semplice.

L'attività esterna con la sua pluralità d'azione, richiesta dalla divisibilità spaziale, per Kant in questo momento è conciliabile con la sostanza semplice e non plurima; l'attività rimane puramente spaziale, e cioè, da una parte, non contingente com'è la composizione, dall'altra, non sostanziale, perché questa inesauribile pluralità d'azioni non è il costitutivo della sostanza, che è invece dato dalla separazione ultima degli elementi, ciascuno dei quali col suo riempimento di spazio genera l'impenetrabilità. Determinazione fondamentale, questa, che poi a sua volta si determina in attrazione, inerzia, densità, elasticità.

In fondo questo è il concetto che all'ingrosso Kant conserverà dell'esistente fisico, per tutto il periodo precritico.

b) *Non l'inerzia ma il movimento come carattere costitutivo degli esistenti fisici.* — Seguendo cronologicamente le pubblicazioni kantiane, troviamo, tra il '56 e il '58, alcuni saggi sulla teoria dei venti e sulla geografia fisica. Nel '58 poi troviamo uno scritto che ci interessa: è la *Nuova dottrina del movimento e della quiete* [23]. A questo Kant prepone una duplice avvertenza che è interessante rilevare per vedere l'indipendenza che Kant viene acquistando dalle scuole wolffiana e leibniziana.

Comincia con l'affermare che, nelle questioni filosofiche, il giudizio concorde dei filosofi non è « tal vallo, che valicarlo si debba ritener delitto da punirsi come quello che commise Remo », e nota poi che egli, perciò, non vuol portar grano a quel mulino wolffiano, che era allora così affollato. Affiora così ancora una volta quel motivo, che già lo aveva indotto a premettere a una delle sue primissime opere la sentenza che non si deve in filosofia andare *qua itur,* a modo delle pecore, ma si deve ricercare *qua eundum,* sentenza che poi, in periodo critico, egli trasformerà dicendo che « in filosofia non vi sono classici ».

---

[23] KANT, *Nuova dottrina del moto e della quiete e delle loro conseguenze rispetto ai primi princìpi della scienza naturale,* in *Scritti precritici,* cit, pp. 73-87.

Fondamento di questo saggio è sempre quel concetto che abbiamo trovato espresso nei *praenotanda* della *Monadologia,* e cioè della unione tra la geometria, interprete della testimonianza dell'esperienza, con la metafisica, intelligenza delle cause prime, non fondata sulla testimonianza dell'esperienza e quindi non interpellabile dalla geometria.

Nell'istituire questa indagine circa il moto e la quiete pare vi sia in Kant una perplessità riguardo all'esistente trovato nella *Monadologia*: è esso in moto o in quiete? Nella *Monadologia* si suppone che sia in quiete, e della monade in riposo è stata data la costituzione quando ne è stata descritta la sostanzialità nel riempire lo spazio.

Kant dimostra ora, nel paragrafo *Nuovi concetti del moto e della quiete* (pp. 76-79), che le monadi sono tutte in moto, proprio come elementi sostanziali della corporeità, e che perciò la quiete è impossibile. La dimostrazione si fonda sulla relatività di ogni quiete. Da questa dimostrazione Kant conclude: « Ogni corpo, riguardo al quale un altro si muove, è anch'esso in movimento riguardo a questo, ed è perciò impossibile che un corpo corra verso un altro che è in quiete assoluta » (p. 79).

Le monadi sono dunque tutte in movimento; da questo poi Kant trae un'altra conseguenza: dando il moto alla monade, pare che noi le aggiungiamo qualcosa, ma in verità noi le togliamo la forza d'inerzia. La dimostrazione di ciò si trova nel paragrafo seguente: *Della forza d'inerzia* (pp. 80-81). Ritenere che vi sia una forza di inerzia è « sostenere che un corpo, il quale, finché non è toccato da un altro che corre verso di esso, è completamente in riposo, o, se si vuole, è nell'equilibrio della forza, pure debba, nel momento dell'urto, prender da sé di repente un moto verso il corpo urtante » (p. 80).

La necessità di questa ammissione si fonda, dunque, sul presupposto che ci siano corpi in riposo. Ma, continua Kant, « avendo io ora dimostrato come ciò che falsamente si è ritenuto quiete riguardo al corpo urtante, nel fatto sia un movimento di fronte a questo, appar chiaro da sé come questa forza di inerzia sia stata inventata senza necessità, e come in ogni urto si trovi un movimento di un corpo verso un altro mosso con ugual grado contro il primo; il che spiega con tutta facilità e concepibilità l'uguaglianza dell'azione e della reazione, senza aver bisogno di inventare una particolare specie di forza naturale » (p. 80).

Se stiamo all'apparenza, possiamo chiamare forza di inerzia

l'apparente stasi di un corpo verso un altro, mentre in realtà esso è in reale ed uguale movimento verso il corpo urtante.

Ecco, dunque, la novità che a noi interessa: l'esistente fisico, essendo in moto, non è fornito di quella forza di inerzia che gli si dava supponendolo in quiete.

Kant, in conseguenza, annulla poi anche la legge di continuità ammessa da Leibniz. Sottostante alla sua dimostrazione è sempre l'atomismo fisico, è l'ammettere che gli esistenti siano questi speciali corpuscoli, che sono le monadi fisiche. Kant, concependo così il mondo fisico, non può ammettere la continuità. Il mondo di Leibniz è diverso: le monadi leibniziane non sono corpuscoli; le sue monadi sono nello spazio, ma non lo riempiono; lo spazio leibniziano è soltanto fenomeno esterno delle monadi, e non un qualcosa che le monadi devono con le loro attività riempire.

Fra i dubbi nascenti da tale concezione kantiana, fondamentale ci par questo: il moto, una volta portato nella monade come tale o fatto costitutivo di essa, non risulta un qualcosa che esiste anche senza lo spazio o almeno indipendentemente da questo? È vero che anche lo spazio è in qualche modo il presupposto della monade fisica (§ 8, b), ma il movimento che invade ogni monade nella sua intima costituzione sostanziale porta anche quel presupposto spazio nella intimità di questa? Kant non si pone questa domanda. A queste e alle altre affini che nascono risponderà il Kant critico, mettendo in evidenza che anche la geometria e la fisica non escono dal mondo dell'apparenza, al quale appartiene anche il movimento in ogni sua possibile ammissione.

Capitolo Secondo

L'IMPREDICABILITÀ DELLA ESISTENZA

12 — L'esistenza come posizione assoluta

a) *L'esistenza non è possibilità.* — In tutte le opere che finora abbiamo esaminato, Kant non si è ancora domandato quale concetto si debba avere dell'esistenza. Kant ha, dunque, finora risoluto il problema dell'esistenza fisica senza sapere con chiarezza a quale esigenza rispondano quelli che egli dice esistenti.

La domanda del concetto di esistenza in generale egli se la pone la prima volta nel 1763, presentando l'*Unico argomento per la dimostrazione della esistenza di Dio* [1], che è l'opera precritica più importante di Kant.

Prima egli non ha creduto opportuno salire « fino all'analisi di un concetto semplice e ben inteso qual è quello della esistenza », perché ciò non è richiesto quando « il semplice concetto chiaro comune non può dar luogo ad alcun malinteso » (p. 109) [2]. A quanti malintesi abbia dato luogo fino ad oggi questo non risalire non al concetto, che non c'è, ma all'esigenza della esistenza, non staremo qui a far vedere, ma è bene dire con chiarezza. Né dobbiamo qui esaminare la soluzione kantiana del problema dell'esistenza di Dio. Ciò abbiamo già fatto da tempo [3]. Diremo solo che per Kant è rimasta sempre immutata questa po-

---

[1] Kant, *Scritti precritici*, cit., pp. 101-217.

[2] Kant qui si pone il problema dell'esistenza in sé e per sé, non il problema degli esistenti, corporei o spirituali che siano, e se lo pone proprio per l'esistenza di Dio.

[3] Cfr. Carabellese, *La filosofia di Kant. L'idea teologica*, Firenze, 1927, Vallecchi.

sizione erronea del problema di Dio: di Dio si deve ammettere l'esistenza, sia essa dimostrabile come Kant riteneva nel periodo precritico, sia essa non dimostrabile come Kant riteneva nel periodo critico. Noi mostrammo che l'impostazione esistenziale del problema di Dio è ciò che ne rende impossibile ogni soluzione. Dio e la sua esistenza si escludono l'un l'altro.

Oggetto del nostro esame attuale è il problema dell'esistenza come tale. Da questa opera non dobbiamo che ricavare qual è il concetto dell'esistenza, che Kant esplicitamente ritiene di professare.

La *Considerazione prima* (pp. 109-116) è intitolata appunto *L'esistenza in generale.*

Nella *Monadologia,* in cui egli ricercava proprio l'esistente perdurabile, non ricercò prima che cosa fosse questa esistenza della quale erano fornite le monadi. Non la ricercò, perché la sapeva: era, come egli qui ci dice, « un concetto chiaro comune » che « non poteva dar luogo ad alcun malinteso » nel caso in cui allora veniva usato. E qui ancora egli certo lo sa, egli ha questo concetto chiaro e comune, ma pur lo ricerca, perché il non fare ciò « nella unica questione della esistenza assolutamente necessaria e di quella contingente » può dar luogo a malintesi.

Egli ha dunque chiaro questo concetto, egli sa che cosa è l'esistenza come lo sanno tutti, ma pure lo ricerca; ricerca quello che se ne può dire, senza avere neppure la speranza di dare una « definizione formale » (p. 110, primo capoverso).

Questa difficoltà del definire, che oggi ha portato alla baldanzosa e caotica eliminazione di ogni determinazione di concetti, diventa maggiore per l'esistenza che a rigore non è riducibile a concetto. E questo già, in qualche modo, sa quel Kant che nel primo paragrafo della detta *Considerazione prima* dimostra che « *l'esistenza non è* affatto *predicato,* o determinazione di una qualche cosa » (p. 111). Ma « questa proposizione, continua Kant, sembra strana ed assurda ». Perché questa stranezza? Perché fino a lui e dopo di lui si dava l'esistenza come una perfezione della realtà, cioè come una determinazione reale. E fondandosi su questo Anselmo e Cartesio istituivano il loro argomento ontologico [4].

Negare che l'esistenza sia una determinazione della cosa, negare quindi che, come ogni determinazione, anch'essa sia un predicato, pare negare la realtà proprio all'esistenza, pare negare che

---

[4] Cfr. il mio *Da Cartesio a Rosmini,* cit.

sia reale proprio ciò che esiste: ecco in che sta l'apparente stranezza ed assurdità della pur evidente proposizione kantiana.

Pure, continua Kant, l'affermazione che l'esistenza non è un predicato « *è senza dubbio certa* ». Perché sia senza dubbio certa non può essere facilmente esposto in maniera teorica; e perciò Kant, per dimostrarlo, ricorre prima al famoso esempio di Cesare: « Prendete, a vostro piacimento, un soggetto, p. es., Giulio Cesare. Raccogliete in esso tutti gli immaginabili suoi predicati, ..., e subito vedrete che esso può, o non, esistere con tutte queste determinazioni ». Per chiarire poi teoricamente la proposizione, egli si mette sul terreno leibniziano e tradizionale: l'ammissione dell'essere come *possibile con la sua essenza,* prima che tale essere sia tradotto in esistenza. Questa ammissione sta a dimostrare che l'esistenza non è una determinazione, appartenente alla essenza, cioè alla pura possibilità.

Se *l'esistenza,* dunque, *fosse una determinazione* predicabile di qualche cosa, essa sarebbe non esistenza, ma possibilità, *sarebbe un elemento della possibilità.* E l'esistenza invece non è né tutta la possibilità, né una parte di essa: è qualch'altra cosa.

Con questa distinzione, dunque, della esistenza dalla pura e semplice possibilità Kant ha dimostrato l'impredicabilità dell'esistenza: la sua predicabilità, cioè la sua riduzione ad un predicato, la snaturerebbe. *L'esistenza che predichiamo* (attribuiamo col predicato di esistenza ad un soggetto) *non è esistenza.*

b) *L'uso linguistico e la soggettività dell'esistenza.* — Ma salta qui agli occhi una obiezione e Kant non se la nasconde: di fatto, sempre « noi ci serviamo della espressione di esistenza come di un predicato » (p. 111).

L'obiezione, dunque, nasce dall'uso del linguaggio. Or l'uso linguistico per sé può essere innocuo quando l'atto logico, che esso esprime, è esatto. Or in quest'uso del linguaggio, « parlar comune », fa considerare Kant, l'esistenza « non è tanto predicato della cosa, quanto piuttosto del pensiero, che se ne ha. Per esempio, al liocorno di mare spetta l'esistenza, a quello di terra no. Ciò non vuol dire altro che questo: la rappresentazione del liocorno marino è un concetto di esperienza » (pp. 111-112).

Questo è un motivo estremamente critico e idealistico, da una parte, ed estremamente ingenuo, dall'altra. Attribuendo l'esistenza al *pensiero* (*von dem Gedanken*) di Giulio Cesare, io non gli do come predicato l'esistenza, ma riconosco il mio pensiero

di Giulio Cesare come un concetto di esperienza (*Erfahrungsbegriff*), cioè salgo « *all'origine della conoscenza che io ho della cosa* » (p. 112). In questa origine della conoscenza, al di là della conoscenza stessa, io trovo l'esistenza perché trovo la cosa. Conoscere l'esistenza non è un predicare nell'ambito del possibile, ma è l'innestarsi del conoscere all'essere.

Par quindi strano sentirci dire da Kant che « nei casi in cui l'esistenza si presenta come un predicato nel parlar comune, essa non è predicato della cosa (*von dem Dinge selbst*) », quasi volesse dirci che l'esistenza non è della cosa, ma del pensiero, mentre Kant vuol dirci proprio tutto il contrario. Il pensiero di Kant si chiarisce quando a quel « cosa » diamo il valore di « essenza della cosa », essenza che è possibilità della cosa, essenza che è quindi « concetto semplicemente possibile » e non « concetto d'esperienza ». Quel concetto semplicemente possibile è la « cosa », che Kant esclude dall'essere soggetto di una esistenza, che ne sia un predicato, il quale quindi verrebbe ad essere solo un predicato del possibile tra altri predicati dello stesso possibile.

Predicare, dunque, di una cosa l'esistenza nel linguaggio comune è uscire dalla pura possibilità e salire « all'origine della conoscenza che se ne ha »; è il sopraddetto innesto del conoscere all'essere. E perciò, continua a far considerare Kant, se si dovesse parlare con proprietà e cioè indicare con le parole l'effettiva funzione logica, dovremmo all'esistenza dar valore di soggetto e far predicato di esso tutta quanta la sua essenza pensata, la quale, in quanto essenza, non ha altro valore che la predicabilità. Dovremmo quindi dire non G. Cesare esistette, ma l'esistente G. Cesare è « quel che io ho appreso da color che l'han visto ». In un linguaggio proprio *l'esistente è soltanto soggetto*, come deve essere per rispondere alla sua esigenza di coscienza.

È quanto Kant implicitamente ci insegna in questa giustificazione da una parte e correzione dall'altra dell'uso linguistico.

c) *L'esistenza come posizione assoluta.* — Ma esplicitamente, per Kant, che cosa è questa esistenza che abbiamo distinta dalla possibilità e che è perciò impredicabile? Questa ricerca egli fa nei paragrafi secondo e terzo. Nello stesso titolo del § 2°, Kant dice che « l'esistenza è la posizione assoluta di una cosa ». E comincia poi col chiarirci il concetto di posizione: « Il concetto della posizione (*Position*) o del porre (*Setzung*) è del tutto semplice e in generale identico con quello di essere (*Sein*) » (p. 112).

Porre ed essere sono dunque la stessa cosa. Non ci fermiamo a vedere quanti equivoci ci siano in questa identificazione. Andiamo oltre: c'è in questo porre o essere una distinzione fondamentale: *la relazione, l'inseità.*

Tutte le qualità sono relazione ad altro: Spinoza direbbe « esse in alio ». E questo Kant chiama « respectus logicus »; la relazione è quindi soltanto pensiero. « E allora l'essere, cioè la posizione di tal relazione, non è se non il concetto della copula di un giudizio. Quando invece è considerata non soltanto questa relazione, ma la cosa stessa in sé e per sé, allora questo essere val quanto esistenza » (pp. 112-113). Kant, dunque, ci dice qui: quando è considerata la cosa in sé e per sé (troviamo che Kant comincia ad avere turbato il suo sonno dogmatico da questa rappresentazione della cosa in sé che egli crederà poi di aver vista, ma vedrà invisibile), allora il suo essere è esistenza. Dunque *esistenza è essere in sé e per sé, è posizione assoluta.*

Kant ancora non vede che la cosa in sé, per essere la cosa in sé, non è da confondere con la « *posizione* » della cosa in sé. Questa posizione è il concetto che io ho della cosa; concetto che, secondo Kant, si risolve in relazione, e quindi non è esistenza. Per Kant qui la cosa in sé è confusa col concetto. L'esigenza critica è ancora lontana dalla sua mente. La cosa in sé è confusa con la considerazione di essa (« quando è considerata la cosa stessa in sé e per sé »), e perciò Kant continua dicendo: « Questo concetto (esistenza) è così semplice che a suo sviluppo non si può dire altro che notare l'accortezza che bisogna avere, di non scambiarlo con i rapporti che le cose hanno con i loro caratteri » (p. 113). È tutto questo quel che Kant vede con chiarezza: la distinzione della intrinseca essenza (possibilità) della cosa (*rapporti delle cose con i loro caratteri*) dalla *posizione assoluta* di essa. Questa pretesa posizione assoluta Kant critico poi vedrà che è soltanto una *intuizione,* che per l'uomo non può essere che sensibile e quindi *fenomenica*!

13 — L'esistenza come « il più »

a) *L'esistenza come « il più » del possibile (concetto).* — Dunque, l'esistenza è della cosa considerata in sé e per sé, mentre la possibilità è la cosa considerata nella relazione che i predicati hanno con essa. A sviluppo di questa esistenza come posizione

assoluta non possiamo dire se non questo: state attenti a non scambiarla con la relazione. In conclusione, Kant si trova a non aver nulla tra mano: la posizione assoluta è ridotta ad una posizione negativa (la non relativa). Tutto ciò per dimostrare che l'esistenza non è un predicato.

Ma allora possiamo domandare: se la possibilità ha in sé già tutte le realtà, in quanto è la cosa nei rapporti con i suoi caratteri, tra possibilità ed esistenza qual differenza vi sarà mai?

L'esistenza, abbiamo visto, non è un predicato, perché nel Cesare immaginario troveremmo tutto ciò che c'è nel Cesare reale. E allora che cosa distingue l'esistenza dalla semplice possibilità? Questa domanda Kant si pone nel paragrafo terzo, intitolato appunto *Posso io dire che nell'esistenza vi sia più che nella semplice possibilità?* Quel « più » è detto in tedesco « mehr », parola che corrisponde esattamente al « più » italiano, e che troveremo spesso ripetuta nel Kant critico, il quale conserverà questo concetto dell'esistenza come un « mehr », anche dopo che ha posto il concetto di esistenza come categoria.

Per rispondere alla domanda che si è posta, Kant comincia col notare che « si deve distinguere il *quid* posto, dal modo in cui si pone ». C'è differenza, nel *quid,* tra esistenza e possibilità? Nessuna differenza: la cosa reale è la stessa cosa possibile, né più né meno: « in una cosa reale non è posto più che in una semplicemente possibile » (p. 114). Qui è adoperata la parola realtà (*Wirklichkeit*) nel senso di esistere.

Il « *quomodo* », il « *wie* », il modo in cui la cosa si pone, differisce nell'esistente e nel possibile, in quanto il *quomodo* del possibile è una pura e semplice relazione: in esso sono semplicemente poste le relazioni delle determinazioni con la cosa di cui sono determinazioni. Mentre il *quomodo* dell'esistente è posizione della cosa, insieme con tutte le sue determinazioni. Nella esistenza, cioè, è raggiunta quella che Kant dopo dirà la *sintesi* del molteplice, sintesi che è realtà, che è esistenza.

Fin tanto che siamo nel possibile siamo nella pura relatività, la quale nell'esistente è condensata in assolutezza. L'assolutezza (esistenza), dunque, differisce dalla relazione (possibilità) soltanto nel modo (*wie*) del *quid* (*was*) e non nel *quid*. In tal modo quella assolutezza che è l'esistenza, è « più » di quella pura relatività delle proprietà alla cosa che è da esse costituita: « per quanto riguarda il modo, dalla realtà sicuramente è posto di più » (pp. 114-115). Questo « più » sul quale ripetutamente Kant in-

siste (p. 115) è tale assolutezza condensatrice della cosa: nella possibilità ci sono tutti gli elementi necessari perché ci sia la cosa, ma non c'è la cosa: questo essere della cosa stessa è *l'esistenza, è il più della possibilità, cioè il più di quel concetto in cui la possibilità si pone.*

Nel dare questo concetto dell'esistenza, Kant presuppone che tutto ciò che costituisce quella che si dice essenza della cosa sia un *prius* dell'esistenza. Quindi esclude quella posizione che aveva assunta Cartesio, secondo la quale il possibile è nel momento stesso in cui è l'esistente, e quindi Dio, nel suo creare, non va scernendo i possibili, componendoli secondo la loro maggiore coerenza ed armonia, ma crea insieme essenza ed esistenza. Questa è la differenza tra la posizione assolutamente volontaristica di Cartesio e la posizione intellettualistica che Kant riprende da Leibniz. Il che, però, per Kant, non significa che egli ponga, con la tradizione, come un *prius* logico l'essenza della cosa, che cioè ponga tale essenza come una « verità necessaria ». Per Kant l'essenza non è, proprio come essenza unitaria della cosa, presupposta all'esistenza. Infatti per Kant la possibilità (*pura relatio*) diviene essenza della cosa quando questa viene ad esistere. Fintanto che la relatività è pura relatività non c'è essenza: c'è soltanto il materiale della possibilità che si risolve in termini di relazione, i quali, in quanto tali, sono puramente relativi. La possibilità pura, quindi, per Kant, si risolve in una relatività puntuale che Kant dice materiale di essa: non di esistenti, ma di puri termini di relazione è fatta la possibilità kantiana. Egli infatti dice esplicitamente: « Nella pura possibilità non è posta la cosa stessa, ma son poste soltanto semplici relazioni di qualcosa con qualcosa secondo il principio di contraddizione » (p. 115). Cioè, se vogliamo dare un significato a quello che Kant dice, la cosa non c'è neppure nella sua essenza: le cose nascono col nascere dell'esistenza che sintetizza in determinati modi quella indeterminata relazione che è la pura possibilità.

Quindi Kant conclude: « Rimane assodato che l'esistenza propriamente non è punto predicato di una qualche cosa » (p. 115).

Questo, dunque, è assodato in base all'essere l'esistente un « più » di un predicato e della predicazione tutta, e quindi all'essere un « più » del concetto, giacché, come Kant vedrà con chiarezza nel periodo critico, la predicazione non è che la concettualità stessa. Si capisce, quindi, perché il *concetto* di esistenza deve sfuggire a Kant: se l'esistente è un più del concetto, l'esistente

non è concepibile (*begreiflich*), l'esistenza non è concetto (*Begriff*). Nel periodo critico Kant comincerà soltanto a vedere questo.

b) *Critica della esistenza come* α) *compimento,* β) *determinazione interiore,* γ) *luogo e tempo.* — Kant, chiarito così il concetto di esistenza come il più del concetto, passa a confutare le definizioni che erano state date dell'esistenza. E comincia con quella del Wolff, il quale poneva l'esistenza come « compimento della possibilità ». Cosa vuol dire, si chiede Kant, questo compimento? Di che cosa difetta la cosa possibile? È quello che, a suo giudizio, Wolff non ha chiarito: ragione per cui la spiegazione wolffiana rimane molto indeterminata. Kant invece credeva di avere data una spiegazione assai più determinata, con la sua concezione dell'esistenza come posizione assoluta della cosa.

Passa poi a criticare l'opinione del Baumgarten, secondo il quale l'esistenza, nei confronti della semplice possibilità, ha una « completa determinazione interiore ». È questo un concetto che si avvicina a quello tradizionale: nella possibilità noi siamo nel puro campo logico, astratto, che, nella sua genericità, non è mai determinato, non è mai il questo o il quello; l'esistente è il determinato, laddove il possibile è il generico.

Kant non può accettare questa definizione del possibile, perché « il principio del terzo escluso vieta ciò » (p. 116): le cose possibili sono già perfettamente determinate (si ricordi l'esempio del Cesare possibile e del Cesare esistente, il quale non ha nessuna determinazione in più nei confronti del primo, neppure quelle di spazio e tempo). Non c'è, dunque, nell'esistente alcun compimento di determinazioni, in quanto le determinazioni sono richieste anche dal possibile. Può essere che noi pensiamo una cosa fuori del tempo e dello spazio: ma questo può accadere di una cosa possibile come di una cosa esistente. È qualcosa, direbbe Kant, di soggettivo, e non di oggettivo; qualcosa, direbbe Spinoza, che riguarda l'ignoranza nostra rispetto a quella cosa. Kant non ha forse meditato abbastanza sulla dottrina aristotelico-scolastica della astrazione e perciò ritiene che i predicati, in quanto qualificazioni del reale, siano determinazioni. Se non è determinata, la cosa non solo non è esistente, ma non è neppure possibile.

Prende poi in esame l'opinione del Crusius il quale « annovera come determinazioni certe dell'esistenza il dove e il quando » (p. 116). Kant precritico, a differenza di quello che farà Kant critico per l'esistenza fenomenica risultante all'uomo, nega anche

questo, perché, secondo lui, l'*hic et nunc*, le determinazioni spazio-temporali ci sono anche nel possibile. Il Kant critico invece vedrà il tempo e lo spazio come l'essenza stessa dell'intuizione in cui all'uomo risulta l'esistente.

c) *Valore di questa indagine kantiana.* — In tutto questo Kant vede chiaro soltanto e per sempre che era un errore quello che si commetteva quando si diceva che l'esistenza era una « perfezione », cioè una speciale determinazione della realtà che veniva ad aggiungersi ad altre determinazioni, una determinazione qualitativa come altre. Kant vede con chiarezza che non può esser così, perché l'esistenza è connaturata alla cosa individua e singolare (questo aveva a suo modo visto anche il Gassendi). Kant però non si accorge che, proprio quando si sforza di dimostrare che questa esistenza non è predicazione, egli sottintende l'esistenza sempre come concetto, e cioè nella forma predicativa, e non come quel più del concetto che egli ritiene che l'esistente sia.

Ha già affermato che l'esistenza è un più del concetto, ma non ha dedotto da questa sua affermazione. Perciò egli vede chiaro che cosa esige il realismo allora universalmente professato: che l'esistenza, cioè la realtà, sia qualche cosa che non si risolve nel suo esser pensata.

Egli vede qual'è l'esigenza profonda del realismo, ma non ne vede la difficoltà che vedrà con la Critica, quando dirà: quando noi conosciamo, abbiamo fatto questa trasposizione della cosa in sé nella cosa conosciuta, e il nostro esistente sarà sempre l'esistente della cosa conosciuta. Ma non vede, né vedrà, l'assurdo del realismo (Kant critico resta realista): cioè che, in fondo, l'affermazione (sia pure fatta dalla Ragione e non dall'Intelletto) della cosa in sé come tale richiede una cosa in sé affermabile dalla coscienza, anche se intraducibile in distinto concetto, richiede cioè la cosa in sé noumenica, inconfondibile con l'esistente che detta affermazione fa, ma pur appartenente alla coscienza di lui.

14 — L'esistenza necessaria

a) *L'esistenza presupposta dalla possibilità.* — Alla *Considerazione prima*, in cui si occupa dell'esistenza in generale, Kant fa seguire la seconda, in cui enuncia che *La possibilità intrinseca*

di tutte le cose presuppone l'esistenza (p. 117) e la terza, che si occupa *Dell'esistenza assolutamente necessaria* (p. 122).

Nella *Considerazione seconda* Kant deve dunque dimostrare che alla possibilità deve precedere l'esistenza. Già l'enunciato di questa tesi viene a sconvolgere le considerazioni antecedenti: pareva che l'esistenza dovesse venir dopo la possibilità; pareva che l'esistenza fosse come il condensarsi delle relazioni che costituiscono il possibile inesistente avente un'essenza (§ 22, a).

Qual è il fondamento su cui Kant poggia la sua dimostrazione? Il possibile richiede dei *dati*: « ogni possibilità cade quando non c'è da pensare un materiale, un dato... » (p. 118). Non c'è possibilità quando non ci siano dei dati di essa: Kant perciò distingue il formale della possibilità dal materiale.

Egli presuppone, cioè, che il possibile, in fondo, non si esaurisca nelle relazioni che costituiscono la sua forma, bensì presupponga i termini tra cui questa forma si svolge. E l'insieme di questi egli chiama *il materiale della possibilità*. Dunque, sempreché ci sia possibilità, c'è, sì, quella logicità che si risolve nel valore del principio di contraddizione, ma c'è anche l'affermazione di dati, i quali vengono ad esser posti in questa relazione: « Se ogni esistenza vien tolta... non è dato materiale a un qualche pensabile: vien così del tutto meno ogni possibilità » (p. 118).

Con questa premessa che la pura possibilità, pur essendo relazione e cioè composizione che è contingenza (§ 4 e 15), richiede i dati, dobbiamo o abbandonare insieme possibilità ed esistenza, o ammetterle insieme. Il primo termine dell'alternativa non è contraddittorio: « non vi è contraddizione intrinseca nella negazione di ogni esistenza... Non è posto nulla in tutto e per tutto » (p. 118). Insieme con l'esistenza « vien del tutto meno ogni possibilità »; « se non esiste nulla, neppure è dato nulla che sia allora pensabile » (p. 118). Esistenza, possibilità, pensiero sono travolti insieme integralmente. Ma a noi questo nullismo assoluto non importa. Importa vedere quel che esige il fatto del nostro pensare e quindi l'esserci del possibile. E allora vediamo che, se c'è il possibile, c'è l'esistente; giacché « *che vi sia una possibilità e pur non vi sia nulla di reale, ciò è contraddittorio* » (p. 118).

Ci troviamo, dunque, sempre nel secondo termine dell'alternativa: pensiamo e perciò ammettiamo il possibile; dobbiamo quindi ammettere l'esistenza che è presupposta dalla possibilità.

b) *L'esistenza presupposta è l'esistenza necessaria.* — Nella *Considerazione terza,* poi, Kant viene a ricercare il carattere di questa esistenza presupposta alla possibilità. Avendo egli dimostrato (§ 3 della *Considerazione seconda*) che, essendo « l'assolutamente impossibile ciò da cui vien tolta ogni possibilità », « è assolutamente impossibile che non esista nulla affatto » (p. 119), perché da questo non esister nulla sarebbero tolti « il materiale ed i dati ad ogni possibile », è chiaro che *l'esistenza presupposta dalla possibilità è quella esistenza che è impossibile che sia tolta*; cioè è *l'esistenza necessaria,* giacché (sono queste le parole con cui comincia la *Considerazione terza*) « è necessario assolutamente ciò, il cui opposto è in se stesso impossibile » (p. 122), cioè « ciò, la cui soppressione o negazione distrugge ogni possibilità » (pp. 123-124). Ora tale è appunto l'esistenza presupposta dalla possibilità. Dunque « esiste un essere assolutamente necessario »: è quello presupposto dalla possibilità.

Accanto a questa esistenza necessaria Kant trova facile determinare l'esistenza non necessaria, cioè l'esistenza contingente: « È contingente ciò, il cui non-essere è pensabile, ossia ciò, la cui negazione non toglie ogni pensabile. Quando perciò la possibilità intrinseca delle cose non presuppone un'esistenza certa, questa, siccome il suo opposto non toglie la possibilità, è contingente » (p. 124). In breve, l'esistenza contingente è quella che, lungi dall'essere presupposta dalla possibilità, invece presuppone questa.

Dall'annullamento di una esistenza che non condiziona la possibilità, ma è soltanto condizionata da questa, la possibilità nella sua totalità non viene affatto ad esser tolta.

c) *Unicità o pluralità dell'esistenza?* — Ora, quando si pensi che, come Kant dimostra nel successivo § 3, « l'essere necessario è unico », è chiaro che tutti quegli esseri « perdurabiliter exsistentes », che sono le monadi, hanno tutti una esistenza contingente.

La contingenza, che nella *Monadologia* riguardava soltanto la composizione e perciò investiva soltanto i corpi non sostanziali, qui viene ad investire la stessa esistenza e quindi le stesse monadi sostanziali. Queste quindi non saranno più qualche cosa che « tolli non potest », ma saranno il contingente che « tolli potest », come la composizione. A queste conseguenze di tale ammissione di un'esistenza contingente accanto ad un'esistenza necessaria Kant non pensa ancora.

Perciò, mentre nella *Monadologia* (1756) gli esistenti erano

gli enti in quanto elementi irriducibili, ciascuno dei quali poteva stare senza l'altro, e che risultavano dalla scomposizione del composto, e perciò esistenti erano i molti, come elementi della sintesi, che non era esistenza, ma contingenza; qui, invece, nell'*Unico argomento* (1763), esistente è l'unico, che non è affatto elemento (perché nel concetto di elemento è implicita la pluralità), ma principio reale della possibilità nella sua materialità. Kant crederà di uscire da questa antinomia dell'esistenza, plurima da una parte e unica dall'altra, e pur sempre sostanziale, quando, nella Critica, proclamerà l'esistenza e, insieme, la possibilità e la necessità come le tre categorie della modalità. Ci dirà cioè che l'esistenza è, come la possibilità, qualche cosa che sta nel pensiero ed è proprio uno dei sommi predicati. Ma anche in campo critico continuerà a dire che queste categorie si predicano delle cose fenomeniche, al di là delle quali c'è la cosa in sé, la cui esistenza non è categoria, e della quale cerchiamo invano il carattere di unicità o pluralità, spiritualità o materialità, ecc. Il ricorso, dunque, alla categoricità dell'esistenza non avrà liberato Kant dalla esigenza della esistenza, che egli sente al di là di questa categoricità.

Riguardo all'esistenza, dunque, Kant non sa dirci ora se gli esistenti siamo noi nella nostra pluralità o Dio nella sua unicità. Ha perduto come esistenti noi e le monadi, per guadagnare l'esistenza dell'Unico. Con la *Critica della ragion pura* smentirà questo guadagno, ma neppure tornerà alla pluralità degli esistenti.

d) *I due equivoci kantiani: l'assolutezza della esistenza, il materiale della possibilità.* — L'equivoco, in cui Kant ora si trova, ci appare manifesto, quando ci rifacciamo presente il « concetto » che egli, nella *Considerazione prima*, ci ha dato della esistenza, come « posizione assoluta » della cosa, per distinguere tale posizione (che, ricordiamo, per lui è identica ad essere) dalla posizione relativa, cioè dalla possibilità. Se l'esistenza è posizione assoluta della cosa, come si può mai parlare di una esistenza contingente, la quale, appunto per la sua contingenza, esclude l'assolutezza? Questo « più » del possibile, non nel *quid* ma nel *come*, Kant ci ha detto che è la posizione assoluta della cosa, che nella possibilità ci è già tutta intera tranne questa assolutezza, questa non relazione. Come mai ora questa assolutezza diventa soltanto una speciale esistenza, che consente accanto a sé un'altra esistenza non assoluta?

Questo equivoco della assolutezza dell'esistenza come l'esistenza stessa e come una specie di essa si intreccia con un altro

equivoco, che sta a fondamento di tutta la dimostrazione kantiana dell'esistenza presupposta dalla possibilità: l'equivoco dei dati e del materiale della possibilità. Se la possibilità è la relazione, e la relazione è la composizione, e la composizione è la contingenza, questi dati della possibilità non sarebbero proprio quegli elementi, irriducibili ed a sé stanti, nei quali il Kant della *Monadologia* vedeva gli esistenti, in quanto vere e proprie sostanze? E allora gli esistenti non verrebbero ad essere quei dati della possibilità, i quali, dunque, non sarebbero più schietta possibilità, materiale della possibilità, ma sostanze esistenti? Ed ammessi questi dati della possibilità come i veri esistenti, non ci sarebbe ragione né di risalire, da una parte, all'esistente unico presupposto della possibilità, né di discendere, dall'altra, ai molti esistenti contingenti, dei quali è presupposto la possibilità stessa.

Il vero è che Kant, nel suo realismo, non sente l'esistenza come una specifica esigenza della coscienza e crede di dover uscire fuori di questa per cogliere l'esistenza [5]. Di qui tutti gli equivoci e le difficoltà in cui egli si chiude.

---

[5] Il « più » kantiano non significa soltanto superamento del concetto, cioè dell'atto conoscitivo col quale affermiamo l'essenza della cosa, ma significa anche tale realistico « fuori della coscienza ». Deve effettivamente questo « più » essere una essenza realistica? Dire che l'esistenza è il più del concetto è dover ammettere il realismo, è cioè dover ritenere che l'essere, del quale si afferma l'esistenza, sia fuori della coscienza? Io credo di no: credo che si possa continuare a ritenere l'esistenza come più del concetto, qualora il concetto lo si ammetta — così come generalmente tutti i filosofi lo ammettono — come universalità della conoscenza. Dire l'esistere un « più » del concetto non è dire che l'esistere è fuori della coscienza, è dire che è la singolarità soggettiva di quella coscienza conoscitiva, di cui il concetto è l'universalità oggettiva.

Capitolo Terzo

GLI ESISTENTI SPIRITUALI NEGLI ESISTENTI FISICI

15 — La metafisica in mora

a) *L'assenza della scienza metafisica e l'insegnamento della filosofia.* — Nel 1766 Kant affrontò il problema dell'esistenza dal punto di vista spirituale. Quando affrontava questo problema aveva già percorso due di quei momenti di sviluppo che noi abbiamo visto nella sua vita spirituale: il momento scientifico e quello metafisico (cfr. § 1, b). Subentra ora un momento di sfiducia verso la metafisica, momento che, secondo noi, va dal 1764 al 1766. A questo appartengono i *Sogni di un visionario chiariti con i sogni della metafisica* (1766) e, prima, il *Cenno sull'indirizzo delle proprie lezioni nel semestre invernale '65-'66.*

In ambedue questi lavori è interessante vedere l'atteggiamento spirituale di Kant riguardo al problema che ci interessa. Il *Cenno* quasi ci fotografa la vita spirituale di Kant non certo nelle lezioni stesse, bensì nel preambolo a queste lezioni, dove troviamo dapprima enunciato quello che sarà il suo motto definitivo e il motto definitivo, in generale, dell'insegnamento della filosofia. Troviamo, cioè, enunciato il proposito che « insegnando filosofia, egli insegnerà solo a filosofare ».

In questo atteggiamento spirituale di Kant e più ancora nella ragione che lo determina, c'è la genesi della Critica. Egli incomincia ad accorgersi che la metafisica, quella metafisica scienza assoluta, che, superando la fenomenicità delle leggi dell'esperienza e della geometria, ci fa conoscere di dette leggi « originem et causas » (cfr. § 22), quella metafisica, nella sua unità di scienza universale e necessitante, non c'è. Se la metafisica fosse scienza,

questa dovrebbe essere una sola e valida per tutti; ma una tale metafisica non esiste: ci sono tanti libri di metafisica, validi ognuno per l'autore e per la sua scuola. Leggiamo le parole stesse di Kant: « chi voglia *insegnare filosofia,* siccome ciò è impossibile, deve in ultima analisi *insegnare a filosofare*. Voglio spiegarmi chiaramente. Tutte le scienze che si possono insegnare, si riducono a due specie: *Scienze storiche* e *Scienze matematiche*. Perché dunque si possa *insegnare* anche filosofia, dovrebbe a tutta prima una reale filosofia esserci presente. Si dovrebbe produrre un libro e poter dire: vedete, qui v'è saggezza (*Weisheit*) e giudizio (*Einsicht*) sufficiente; cercate di intenderlo e comprenderlo, costruite poi su di esso e sarete filosofi. Finché un tale libro di filosofia (*Weltweisheit*), cui potermi richiamare come ad un Polibio... o ad un Euclide, non mi sia indicato, mi si permetta di dire che si abusa della fiducia pubblica, quando, invece di estendere la capacità intellettiva della gioventù affidataci, noi la gabbiamo con una pretesa già pronta filosofia, che sia stata escogitata da altri come buona... Il metodo proprio dell'insegnamento in filosofia deve essere *zetetico* come dicevano gli antichi (da ζητεῖν), cioè *ricercativo* »[1].

Kant, dunque, fa conoscere che, dovendo insegnare una filosofia, che egli non trova esistente, insegnerà soltanto a filosofare. Preannuncio, questo, della dottrina e dell'insegnamento critico, poiché, da una parte regredendo, dall'altra maturando, per porre il problema critico dirà: dobbiamo, prima di costruire e di insegnare una filosofia, vedere se l'intelletto umano sia capace di raggiungere una conoscenza scientifica dell'essere in sé, quale pretende di essere la metafisica.

b) *Il valore della metafisica e l'atteggiamento sospensivo di Kant*. — Questo stesso stato d'animo di sfiducia troviamo nell'operetta *Sogni di un visionario chiariti con i sogni della metafisica*. E lo vediamo anche in una lettera da Kant diretta a Mendelssohn, cui Kant aveva mandato la sua operetta. Mendelssohn ne scrisse così su una rivista: « Il tono scherzoso con cui questa opera è scritta, lascia in dubbio se il signor Kant voglia render ridicola la metafisica ovvero render credibile lo spiritismo »[2]. Questo, forse, era effettivamente lo stato d'animo di Kant in quel pe-

---

[1] Cfr. KANT, *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen*, in «Philosophische Bibliothek» di F. Meiner, Leipzig, vol. 46 a, pp. 152-153.

[2] KANT, *Briefwechsel*, Meiner, Leipzig, vol. II, p. 819, nota 24.

riodo, e questo in fondo indirettamente Kant conferma nella lettera sopraindicata dell'8 aprile 1766 [3]. Kant prende come riconoscimento della dirittura del suo carattere la sorpresa di Mendelssohn per il tono scherzoso dell'opera e in fondo non contesta il dubbio stesso, protestando la sincerità delle proprie intenzioni sempreché parli o scriva: tacere si può, secondo Kant, ciò che si pensa, ma dire non si deve ciò che non si pensa. Il suo stato d'animo è dunque effettivamente qualcosa di medio tra il credere allo spiritismo per non abbandonare la metafisica e l'abbandonare la metafisica al ridicolo cui l'espone la sua compagnia con lo spiritismo.

Ciò che in questa lettera a noi qui importa notare è lo stato d'animo di Kant riguardo al « valore della metafisica ». Da una parte Kant dice: « io sono tanto lontano dal ritenere la metafisica, oggettivamente considerata, come cosa da poco o superflua, che specialmente da qualche tempo in qua, dacché credo di intendere la sua natura e il posto speciale di essa entro le umane cognizioni, io sono persuaso che con la metafisica si raggiunga perfino il bene vero e duraturo del genere umano » (p. 52). Dunque la metafisica, nella sua oggettività, è tutt'altro che da abbandonare: è invece da porre in un posto specialissimo nell'ambito delle umane cognizioni.

Ma, d'altra parte, sempre rispetto al « valore della metafisica », Kant dice: « io non celo affatto di guardare con avversione anzi con odio la vanitosa presunzione di tanti volumi pieni di giudizi di tal fatta qual'è corrente al nostro tempo, essendo io perfettamente persuaso che la via scelta sia del tutto errata, che i metodi di moda debbano moltiplicare all'infinito l'illusione e gli errori, e che perfino il completo annullamento di tutte queste immaginarie cognizioni possa non essere così dannoso come è la scienza di sogno con la sua tanto deprecata fecondità ».

La sfiducia, dunque, che Kant ha contro la metafisica in questo periodo è sfiducia verso la metafisica che di fatto si faceva, vuota, boriosa, dogmatica, non verso la metafisica oggettiva, in sé, quale deve esser fatta, e cioè, come vedrà di qui a poco Kant, critica.

Questo atteggiamento di Kant al suo tempo è quello che oggi io ho assunto e cerco di far valere contro la battagliante filosofia di moda, che ha riperduta la critica e pone tutto il suo essere solo in questo battagliare per tenere o riconquistare le posizioni

---

[3] Vedila in *Briefwechsel*, cit., vol. I, pp. 50-55. È tradotta anche in italiano: cfr. KANT, *Lettere*, Paravia, pp. 10-15.

perdute. E la boriosa metafisica postcritica ma acritica del dialettismo antinomico oggi è palmo a palmo contesa dalla risorgente, con altrettanta boria, metafisica precritica ed altrettanto acritica. Si tratta di difendere dall'una e dall'altra parte scuole ed istituzioni, non di ricercare la profondità del valore spirituale. L'invito alla ricerca di questo, attraverso esigenze e concetti criticamente vagliati, è il mio invito alla metafisica critica.

Tornando a Kant ed al suo tempo, a noi, riguardo al problema dell'esistenza che ci occupa, importa rilevare, di tale atteggiamento kantiano, questo: quella metafisica dogmatica, che aveva con tanta sicurezza indicato, prima, quali fossero gli esistenti fisici (*Monadologia*), e, dopo, quale fosse il concetto di esistenza (*Unico argomento*), non riscuote più la fiducia di Kant, il quale, perciò, non sa più, in questo momento, che cosa debba intervenire in aiuto dell'esperienza e della geometria limitate al fenomeno (cfr. § 3), perché si risolva il problema della reale (non fenomenica) esistenza.

16 — I « SOGNI »

a) *E. Swedenborg.* — Kant scrisse i *Sogni* dopo aver letto una poderosa opera di Emanuele Swedenborg dal titolo *Arcana coelestia quae in Scriptura sacra seu verbo Domini sunt detecta*, che aveva allora gran fama; li scrisse per la sollecitazione degli amici, che chiedevano il suo giudizio. E. Swedenborg, vissuto dal 1688 al 1772, fu tipo interessantissimo. Visse un primo abbastanza lungo periodo della sua vita (fino al 1745) da scienziato. Dal 1745 in poi si dette alla pratica ed alla teoria dello spiritismo, affermando che anche nel viver terreno e a contatto di esso c'è un mondo di puri spiriti, nel quale a qualcuno di questi viventi terreni è dato di penetrare.

A questo periodo appartiene l'*Arcana coelestia*, opera in otto volumi pubblicati tra il 1749 e il 1756. Dal 1757 in poi l'attività spiritica dello Swedenborg si venne trasformando in un tentativo di rinnovamento religioso, la cui principale espressione sono due libri: *De nova Hierosolima* del 1758, e la *Vera Christiana Religio* del 1771 [4].

---

[4] Sullo Swedenborg si legga: FERRO, *Il profeta del Nord*, in «Archivio della cultura italiana», 1939. Ecco il giudizio che il Carlyle dette dello

b) *La prefazione: utilità e conoscenza: metodo e risultato dell'indagine.* — Alle citate parti dell'opera Kant premette una brevissima *Prefazione che promette molto poco per l'esposizione.* E comincia col dire che « il regno delle ombre è il paradiso dei sognatori... Solo la santa Roma ha ivi delle provincie che rendono molto... Siffatti diritti del regno degli spiriti... si levano molto al di sopra di tutte le impotenti obiezioni dei pedanti sapienti » [5].

A noi, che non dobbiamo esaminare l'opera nella sua integrità né dal punto di vista letterario, lo spirito ora scherzoso ora mordace di Kant non interessa. Basta mettere in evidenza che qui risulta un Kant diverso dal Kant scienziato e metafisico che abbiamo conosciuto, diverso dal Kant critico che conosceremo. È il Kant uomo che, mentre tenta ribellarsi al grave compito che la metafisica impone all'uomo, più vi si caccia dentro senza speranza di liberazione. Il suo scherzo è amaro: vuol ridere e ride delle fole; ma al di là di queste sente il problema, sente la mancanza di una soluzione e più non ride: invoca a soluzione la santità del costume morale.

Il nostro interesse incomincia, dunque, al punto in cui Kant si pone il problema: «Deve egli [il filosofo] ammettere come verosimile anche soltanto uno di questi racconti? Quale importanza avrebbe questa confessione, e a quali sorprendenti conseguenze ci si vedrebbe menati....! Rimane ancora una terza via, cioè non immischiarsi affatto in tali indiscrete ovvero oziose quistioni ed attenersi all'utile » (p. 368).

« Attenersi all'utile »: ecco un argomento che risuonerà sempre in Kant, e che ha incominciato a farsi udire dopo la lettura di Hume. Questo argomento si ritroverà anche nella Critica, quando Kant ammetterà che, essendo l'esperienza che ci dà la realtà fenomenica, l'unica conoscenza che a noi sia utile e sufficiente, possiamo dispensarci senza rammarico dalla conoscenza dell'essere in sé, che egli pur ammette al di là della realtà fenomenica conosciuta. A noi importa cioè che risulti la realtà entro la quale ope-

---

Swedenborg e che il Ferro riporta a p. 185: « Egli era, senza contestazione possibile, un uomo di vasta cultura, un forte ingegno di matematico, congiunti alla disposizione di spirito più pia, più serafica: *un uomo splendido, amabile, tragico,* ad un tempo, possedendo in sé molte idee, le quali allorché le interpreto a mio uso, mi paiono per parte di ciò che vi ha di permanente e di più elevato nel pensiero umano ».

[5] KANT, *Scritti precritici*, cit., p. 367.

riamo, non la realtà in sé. La nostra vita è fenomenica, e dei fenomeni perciò è necessario ed utile che si sappiano le leggi.

Ma Kant non si accorge che egli ha già superato questo criterio utilitaristico della conoscenza, quando, con la ragion pura, ha affermato l'esigenza dell'in sé. Solo per questa affermazione, schiettamente conoscitiva, egli potrà poi giustificare l'azione etica con questa realtà in sé, che pur non risulta all'esperienza. Perché morali si è, per Kant, quando si agisce nel campo dell'in sé, non nel campo del fenomeno. È questa l'etica dell'intenzione kantiana. Quando siamo morali, agiamo inutilmente — ecco quindi l'affacciarsi di questa esigenza dell'inutile. E tutti i veri filosofi, in fondo, nel loro non voler asservire l'opera loro a niente, paiono tutti cultori dell'inutile. E anche nello stesso operare umano di tutti i giorni e di tutte le attività, qualunque esso sia, se noi non poniamo anche un pizzico di quella inutilità che il filosofo persegue, non faremo mai niente di valido. È questo il senso problematico che è nascosto, implicito in ogni azione umana, e che è il senso filosofico — questo prescindere da ogni utilità — nell'agire spirituale in genere, conoscitivo o volitivo che sia. Kant questo, a un tempo, profondamente sentiva e rinnegava a parole. E perciò « tal partito dell'utile, che essendo ragionevole, è stato, sempre a maggioranza di voti, respinto da dotti profondi », in sostanza era già allora, e sarà sempre, respinto da lui stesso, Kant, nella sua profondità umana e speculativa.

Qual è il metodo che Kant si propone di seguire in questa presentazione della sua ingenuità e qual è il risultato cui giunge? « Siccome il non creder, senza ragione, nulla del molto che vien raccontato con una qualche apparenza di verità, è un pregiudizio altrettanto sciocco quanto il creder, senza esame, tutto ciò che la voce comune dice, così l'autore di questo scritto, per evitare il primo pregiudizio, si lasciò trascinare dalla parte del secondo » (p. 368).

Non credere a tutto ciò che si racconta è un pregiudizio quanto il credere; « egli riconosce, con una certa mortificazione, di essere stato così ingenuo da mettersi ad indagare la verità di alcuni racconti di detta specie. Egli trovò... come ordinariamente, dove non si ha da cercare nulla... egli non trovò nulla » (p. 368).

Noi speriamo invece di trovare la situazione spirituale di Kant, in questo momento, riguardo al problema dell'anima, del quale vedremo la inesatta impostazione, che egli dà sin d'ora e poi sempre conserverà.

È un problema questo dell'anima, in cui basta cambiare il termine che lo indica per vederlo come attualissimo. Basta cioè porre *io* al posto di anima. Il problema dell'anima che cosa altro è se non il problema della esistenza di me come me?

Che in questo problema dell'anima, con l'indagine che ora istituisce e svolge pur a proposito di fatti spiritici, egli non abbia trovato nulla, noi non crediamo.

Ha trovato, vedremo, *quel mondo intelligibile, che egli poi non abbandonerà più.*

17 — Il problema degli spiriti e la posizione speculativa di Kant

a) *L'impostazione del problema degli spiriti: dalla cosa alla parola.* — Nel primo capitolo della prima parte dei *Sogni* Kant, sia pur scherzosamente (« sciogliere o tagliare il nodo »), imposta il problema metafisico delle anime o degli spiriti. E comincia subito con l'esporre l'oggetto di tale problema, gli spiriti. Di tale oggetto bisogna che si sappia che cosa sia; lo si sa veramente? Se ne parla molto; ma « ardisco affermare, risponde Kant (p. 369), che se a qualcuno venisse in mente di fermarsi a domandare: che cosa dunque è propriamente ciò, di cui, sotto il nome di *spirito*, si crede di intender tanto, egli porrebbe subito tutti questi saputelli nel più molesto imbarazzo ». Spirito, si dice, è un essere che possiede la ragione. Ma allora, Kant dice, è risoluto il problema: l'essere che ragiona è l'uomo. Nell'uomo però dobbiamo distinguere due parti: l'uomo che io incontro, cui stringo la mano, l'uomo da me impenetrabile, e l'altra parte dell'uomo, che veramente si dice spirito. Il problema non è dunque affatto risolto, perché si domanda ancora che cosa è questa parte di uomo che si dice propriamente spirito, e di cui si dice che ragiona. Il « che cosa » che cerchiamo, il *Ding*, non l'abbiamo trovato: abbiamo trovato l'uomo nella sua complessità, non lo spirito.

Dunque, questa è una risposta che non ci può soddisfare, in quanto non ci dà il « *wird* » e ci lascia nella necessità di chiedere che cosa sia questa parte dell'uomo che si dice spirito ed a cui si attribuisce la ragione.

Siamo dunque portati a riporre la domanda. E Kant la ripone con una maggiore precisazione: non chiede più che cosa è

lo spirito, ma « qual è il concetto che io, di questo spirito, abbia a farmi » — per poterlo eventualmente trovare, dato che a tutta prima la « cosa-spirito » non mi risulta. Dobbiamo dunque ricercare il concetto: dal *Ding* passiamo al *Begriff*.

Perché Kant domanda questa spiegazione del concetto? Perché quel tanto che tutti dicono di sapere, il concetto che tutti credono di avere è un'auto-illusione; la quale si spiega con la considerazione d'indole generale che « di ciò, di cui, innanzi tempo, da fanciullo, si sa moltissimo, sicuramente poi, più avanti negli anni, non si sa nulla; e l'uomo maturo alla fine diventa tutt'al più il sofista della sua giovanile illusione » (p. 370).

È il fatto che non Kant primo ha notato; ma anzi è ciò che costituisce la forza di Socrate di fronte ai sofisti, che tutto credevano di sapere. Socrate dimostra in loro la mancanza dei concetti. Donde il suo *hoc unum scio, me nihil scire*. E così ancora, p. es., S. Agostino diceva del tempo, che se nessuno gliene domandasse, egli credeva di saperlo bene; di fronte a chi gliene domandava, trovava di non saperne più nulla. Così per tutti quei concetti che Kant direbbe familiari, relativi a cose che noi crediamo di sapere ed alla cui esistenza crediamo. Pare dunque che spesso (i pragmatisti direbbero sempre) i concetti che noi adoperiamo, in fondo, sono concetti pratici, rispondono a determinate utilità, sono concetti rispondenti all'azione che il nostro vivere nel mondo richiede, ma non sono concetti che investano l'essere delle cose, alle quali pur li riferiamo. È tale il concetto che comunemente si ha degli spiriti? Ma Kant mette anche in dubbio che un qualche concetto degli spiriti si abbia. In generale forse si dispone soltanto della parola (*das Wort*) « spiriti ». Quindi il trasformarsi ancora del problema: a questa parola « spirito » qual concetto risponde?

b) *Concetti d'esperienza e concetti surrettizi.* — Kant non mette in dubbio che alla parola risponda un concetto: ogni parola ha un significato.

Ma questo concetto che corrisponde alla parola « spirito » può essere concetto di una chimera o concetto di una cosa. La parola « ippogrifo », ad esempio, è parola cui risponde un concetto, e così la parola « cavallo ». Ma il concetto che risponde alla prima è il concetto di una chimera, è chimera, non cosa; laddove il concetto, che risponde alla seconda, è concetto di una cosa. Perciò, su questo unico punto saldo, la parola « spirito »,

bisogna impiantare la ricerca: qual è il concetto che corrisponde alla parola « spirito »? Bisogna vedere se è concetto di una cosa o concetto di una chimera. Per poter risolvere il problema, bisogna dunque che, rifacendo il processo inverso a quello fatto per trovare il punto saldo dell'indagine nella parola « spirito », sappiamo distinguere i concetti che risalgono a cose da quelli che si fermano in chimere. Solo così sapremo se il concetto, che troviamo rispondere alla parola « spirito », si riferisca a sua volta a una realtà o no.

Per Kant ci sono dei concetti che senza dubbio rispondono a cose: i concetti tratti dall'esperienza, perché noi li otteniamo appunto con l'astrazione delle note comuni delle cose stesse, che risultano ai nostri sensi. Dovremo dunque, senz'altro, escludere dai concetti cui corrispondono delle cose, tutti i concetti che non vediamo risultare dall'esperienza? Se così fosse, gli spiriti dovrebbero essere senz'altro classificati come chimere.

Ma Kant, in una interessante nota di carattere gnoseologico (p. 370), pone accanto ai « concetti astratti dalla esperienza » molti altri concetti, che « sorgono da segreti ed oscuri ragionamenti in occasione di esperienze, e si propagano poi ad altre, senza neppur coscienza dell'esperienza o del ragionamento che ha fondato il concetto su di essa. Tali concetti si posson chiamare *surretizi* ». Essi non sono sempre falsi, perché la loro fonte non sempre è falsa. Per spiegare il loro significato, e distinguere quindi i veri dai falsi, bisogna render chiari, espliciti quei ragionamenti oscuri da cui essi sono nati.

Ora il concetto degli spiriti è un concetto surrettizio: bisogna quindi vedere se si tratta di un concetto surrettizio vero o falso.

c) *I quattro punti salienti della posizione speculativa di Kant in questo momento.* — Questa è l'impostazione del problema. Noi dobbiamo ora, per spiegarci questa impostazione del problema, cercare di intendere qual'è la posizione speculativa in cui è Kant, e da cui essa scaturisce. Così coglieremo meglio quel che in essa c'è di valido.

Kant, dunque, non sa che cosa siano gli spiriti, e di uguale ignoranza accusa tutti quelli che pur ne parlano. Ma in tanto egli denunzia tale ignoranza, in quanto qualche cosa crede di sapere bene, o almeno direttamente, come reale. Per es. di fronte allo spirito dell'uomo che egli non sa, crede invece di saper bene che

cosa sia il corpo, che è materia e non spirito. Glielo dice l'esperienza. Di questo corpo egli conosce bene, oltre l'essenza, anche l'esistenza, come fonte di quei concetti empirici che ne vengono a costituire l'essenza.

Ciò per Kant sappiamo anche dalla sua *Monadologia physica*; ma sappiamo anche dalla stessa meravigliata impostazione che fa del problema della spiritualità come non risultante all'esperienza. Come vedesi, siamo su un terreno nettamente anticartesiano, empiristico. Per Cartesio noi sappiamo meglio lo spirito (*res cogitans*) del corpo (*res extensa*). Kant, con tutto il suo leibnizianesimo iniziale, è arrivato tardi a raggiungere la posizione cartesiana e a superarla. Ma forse appunto questo esser partito da una posizione precartesiana ha agevolato il compito critico di Kant.

Andiamo oltre: Kant dice esplicitamente (p. 371, nota) che la sua difficile indagine qui è rivolta soltanto agli spiriti, che, con la loro reciproca distinzione, sono nell'universo « come parti e non allo Spirito infinito che ne è l'autore ed il conservatore ». Riguardo a questo il problema non si pone, in quanto basta, per conoscerne l'essenza, negare a Lui le proprietà della materia. Kant, dunque, sa bene anche Dio. Per saperlo bene, a Kant basta negare a Dio le proprietà di quella materia che egli anche sa bene! « Il concetto della natura spirituale di Dio è facile, in quanto che esso è puramente negativo »!

La difficoltà, dunque, (ed è questo il terzo punto che vogliamo mettere in evidenza circa la posizione speculativa kantiana nella istituzione dell'indagine) sta nella ricerca della singolarità, e, ancora più che in questa, specialmente nel primo muovere all'indagine, sta nel dover essere questi spiriti, in quanto parti dell'universo, connessi con la corporeità risultante nell'universo stesso. La difficoltà sta dunque nel fatto che, mentre si ammette e si deve ammettere la « *composizione* » corporea dell'universo, si devono poi introdurre in questa delle « parti » (gli spiriti), le quali, con la loro presenza, tolgono l'unico modo di collegamento che se ne conosca, quello che ha luogo tra le monadi sostanziali costitutive della materialità, e cioè la spazialità. Come sarà dunque possibile *comporre* queste *monadi* con gli *spiriti* in modo che si abbia pur sempre un universo? Kant ora non sospetta neppure che tutta questa connessione debba pur essere infine qualcosa di spirituale. Poiché, se connessione spirituale non ci fosse, invano si tenterebbe di instaurare una comunicazione tra gli uomini, invano si parlerebbe e si ascolterebbe in quell'intendimento che è sostanza così

del parlare come dell'ascoltare. E da questo, forse misterioso, ma certo innegabile, reciproco intendimento umano, che suppone un nesso tra i singoli senza la soppressione dei singoli stessi, non è difficile risalire alla necessità di un nesso schiettamente spirituale in ciò che diciamo universo. Kant non ha coscienza di questa reciprocità spirituale di rapporti e continua ad impostare, così come fino a lui si era fatto, e come Hume aveva dimostrato che era assurdo, il problema degli spiriti come problema del rapporto tra anima e corpo. Or proprio nelle difficoltà che si oppongono all'unione di anima e corpo consiste la difficoltà che Kant trova per l'ammissione della singolarità spirituale.

E fino ad oggi spiritualisti e idealisti continuano a fondare la negazione della singolarità spirituale sulle difficoltà che vediamo presentarsi a Kant. Difficoltà le quali, una volta dimostrata l'insussistenza della materia come sostanza, svaniscono almeno nella forma in cui erano state messe in evidenza da Hume prima e da Kant qui ora. Ridotta la materialità o a negazione (tradizione e idealismo tedesco postkantiano) o a fenomenicità (Kant critico, che noi in tal punto seguiamo), non si può più addurre, per giustificare la negazione che si fa della singolarità spirituale, la ragione della non concepibilità del nesso tra spirito e materia come sostanze eterogenee. Oggi, specie in Italia, chi dice pluralità, par che dica necessariamente materialità; e ciò non è vero affatto. La materialità non è schietta pluralità; e questa non è affatto pura materialità. È questo il terzo punto che crediamo utile notare riguardo alla attuale posizione spirituale di Kant.

Il quarto punto è il seguente: per risolvere il problema di Dio, che Kant aveva già posto (*Unico argomento*, 1763), egli riteneva che importasse sapere una sola cosa: se Egli esiste o non esiste. Era l'impostazione tradizionale del problema di Dio continuata da Kant. Al contrario, per quel che riguarda gli spiriti singolari, il problema che Kant ora pone è quello della loro essenza, del che cosa essi siano. Quindi i due problemi si pongono in questi termini: il problema di Dio come problema di esistenza, il problema degli spiriti singolari come problema di essenza. Questa impostazione tradizionale dei due problemi è falsa e va rovesciata: il problema di Dio è il problema dell'essere in sé, che è unicità; non è quindi il problema dell'esistenza, che è singolarità plurale. Il problema degli spiriti singolari, invece, è problema di tale singolarità proprio nella spiritualità, è problema quindi dell'esistenza, e non dell'essere in sé, e neppure dell'essenza.

Kant questo non sospetta ancora; e sino ad oggi la necessità di tale rovesciamento non è sentita affatto, per i motivi tradizionali che nella speculazione ne nascondono l'esigenza, la quale è invece viva nella concretezza di coscienza. Chi per una volta si affaccia a questa con la riflessione filosofica, vede con chiarezza l'imprescindibilità di questo rovesciamento nella speculazione.

18 — I CARATTERI DEL QUID SPIRITUALE

a) *Penetratività, pluralità, semplicità, ragione.* — Dalla povertà di elemento reale (se anche può dirsi tale) di cui si dispone, la parola, discende il *metodo* che Kant si propone di seguire per risolvere il problema: « *sviluppare il significato recondito* » di tal parola. E per svilupparlo, dice Kant (p. 370), « io accosto il mio mal inteso concetto ad ogni specie di casi del suo impiego, e col notare a che esso conviene e a che è contrario, spero di svolgere il suo senso nascosto ».

Ricorrere, dunque, all'uso del linguaggio (« impiego »): un discorso sensato ha sempre un significato unico coerente, nel quale ogni concetto ha sempre il suo proprio valore. Noi seguiremo Kant in questo suo metodo, e notando con lui « a che conviene » e « a che è contrario » il concetto cui si riferisce la parola « spirito », troveremo i caratteri che Kant, seguendo l'uso comune della lingua, ammette in questo *quid* che dicesi spirito. Questi caratteri, poi dovranno, in definitiva, dirci se questo è una chimera o una cosa reale.

E Kant comincia con un carattere che non è dello spirito: *il riempimento*[6]. Questo carattere è escluso dalla spiritualità: gli spiriti non riempiono lo spazio; bisogna, perché siano spiriti, « toglier loro la proprietà *di riempire lo spazio* » (p. 373). L'esclusione, però, di questa proprietà del riempimento induce negli spiriti la proprietà opposta a questa, quella che positivamente possiamo dire « *penetrabilità* » o meglio « penetratività ». Gli spiriti,

---

[6] KANT, *op. cit.*, pp. 370-371: « Se prendete uno spazio di un piede cubico, e ponete che vi sia qualcosa che riempia questo spazio, che, cioè, resista alla penetrazione di ogni altra cosa, niuno chiamerà *spirituale* l'essere che è nello spazio in tal modo. Evidentemente lo si direbbe *materiale*, giacché è esteso, impenetrabile e soggetto alla divisibilità ed alle leggi dell'urto, come ogni cosa corporea ».

in quanto non riempiono lo spazio, penetrano la materia che trovano nello stesso spazio, e perciò nessun «elemento semplice» di materia dovrà « sgombrare il posto » per far posto alla spiritualità (si legga tutta la p. 371 del testo). Basta che si conceda che gli spiriti spostino anche un minimo di materia, perché tutta la materia debba essere spostata, cioè perché non vi sia più distinzione tra materia e spirito, perché cioè lo spirito perda il suo carattere penetrativo, e assuma la impenetrabilità che è propria della materia, e che è anche impenetratività: la materia non è penetrata e non penetra, proprio in quanto riempie lo spazio.

C'è qui, inoltre, non chiaramente espresso, un concetto che ha molta parte in Kant: dai molti elementi del corpo, dalle monadi sostanziali fisiche noi abbiamo il corpo, il tutto solido; dai molti spiriti non abbiamo mai un tutto solido, « esseri, dunque,... dalla cui *unione,* per molti che siano, non vien mai costituito un tutto solido. Esseri semplici di tale specie si diranno esseri immateriali, e, se dotati di ragione, spiriti. Laddove sostanze semplici, la cui *composizione* dà un tutto impenetrabile ed esteso, si diranno unità materiali; ed il loro tutto, materia » (p. 372).

Dunque anche degli spiriti, nella loro penetratività, *unione di molti.* La penetratività non esclude l'unione, anzi forse la richiede. A questa esigenza, però, Kant ora non pone mente, occupato com'è a guardare la penetrazione che gli spiriti fanno della materia: non guarda ancora, e forse non guarderà mai, alla penetratività reciproca degli spiriti tra loro. Pure ne pone in evidenza la *pluralità*: « per *molti* che siano ». Ed è, questo della pluralità, il secondo carattere che esplicitamente noi ritroviamo dato da Kant al *quid* significato dalla parola « spirito ». Molti, dunque, sono gli spiriti dell'universo, come molte sono anche le monadi fisiche. È dunque la pluralità un carattere della spiritualità, ma che è comune anche alla materialità. Ma *l'unione* dei molti spiriti è ben diversa dalla *composizione* delle molte monadi fisiche.

Nel brano dianzi citato rileviamo anche due altri caratteri dello spirito: la semplicità, la ragione. Ma per il primo, la semplicità, Kant dimostra che quando si prova che la mia anima è una sostanza semplice, « da questa prova rimane tuttavia ancora indeciso, se l'anima è di quelle sostanze che, unite nello spazio, danno un tutto esteso e impenetrabile... » (p. 372). Per Kant anche le monadi fisiche sono semplici. Questo della semplicità è, dunque, carattere che, come quello della pluralità, accomuna lo spirito con la materia; non lo distingue.

Per la ragione, invece, che sarebbe così il quarto carattere che troviamo nello spirito, Kant non lo rinnega, ma se ne sbarazza subito, considerandola come « proprietà *interna* » dello spirito, e soggiungendo che egli vuole « per ora considerarlo soltanto in rapporti *esterni* » per distinguerlo dagli elementi del corpo. Giacché « per gli elementi di materia... si conoscono soltanto le forze della loro presenza esterna, e di quanto appartenga alle loro proprietà interne, non si sa proprio nulla » (p. 371). Pensa quindi Kant: se di tali proprietà interne degli elementi di materia non si sa proprio nulla, non potrebbe anche la ragione essere una loro proprietà interna? Kant questo non dice esplicitamente ma fa intendere abbastanza chiaramente: è quanto Gassendi e Hobbes obbiettavano a Cartesio.

b) *Attività e non figurabilità.* — Ci restano ora da esaminare due altri caratteri, che Kant scopre nello spirito: 5°) una particolare attività; 6°) l'assenza di estensione e quindi di figura. A tutta prima pare che una attività di spiriti non possa essere pensata in concreto [7]: è contraria alle rappresentazioni della mia esperienza, le quali fanno finire l'attività in un riempimento e quindi nella impenetrabilità. Ma a parte questa contrarietà, che può essere spiegata e forse tolta, « la presenza delle nature spirituali » importa un'« *attività* nello spazio, ma non un riempimento ». È questa, dunque, la particolare attività degli spiriti: essere nello spazio. Le monadi fisiche, vedemmo (cfr. § 8), con la loro attività riempiono lo spazio. Che cosa sia questa speciale attività spirituale di « essere nello spazio », Kant non ci dice, ma forse essa non è insuscettibile di sviluppo: qui, ora, non dobbiamo cercarlo. Kant chiama questa attività spirituale « occupare uno spazio » [8]; perciò, per Kant, « il luogo della sua immediata presenza non è soltanto un punto, ma anche uno spazio » (p. 373).

Non è dunque puntuale la presenza di uno spirito e perciò può essere attiva in quell'universo che della spazialità non può spogliarsi, e perciò tutto che in esso sia reale investe di tale sua spazialità. La spazialità è stata l'esigenza più costante e forse la

---

[7] *Ib.*, p. 373: « Se io pongo, presenti nello spazio, sostanze di altra specie, con forze diverse da quella i m p u l s i v a, di cui è conseguenza l'impenetrabilità, io certo non posso affatto pensare in c o n c r e t o una loro attività, che non ha analogia con le rappresentazioni della mia esperienza ».

[8] *Ib.*, p. 374: « Una sostanza spirituale, sebbene semplice, pure *occupa* uno spazio (cioè può essere immediatamente attiva in esso) ».

più profonda di tutto lo svolgimento speculativo della mente kantiana.

La presenza dello spirito è, dunque, nello spazio; uno spirito non è un punto, ma pure esso non è esteso. Inestensione è, dunque, il sesto carattere degli spiriti; ma pur non è, questa, una loro caratteristica, giacché per Kant estesi sono soltanto i composti materiali. Inestese dunque le monadi fisiche, inestesi gli spiriti. E perché inestesi, non figurabili, cioè non aventi una determinata figura, giacché questa nasce dai « limiti dell'estensione », e quindi, dove non c'è estensione, non c'è figura.

Questi, dunque, i sei caratteri del *quid* che si chiama spirito. Kant fa una distinzione fra i caratteri esterni e quello interno (la ragione); ma di questo che pur sarebbe lo specialissimo carattere dello spirito Kant, vedemmo, non si occupa affatto.

Degli altri cinque caratteri, quali sono speciali proprio dello spirito? La semplicità e la pluralità no: essi sono caratteri anche delle monadi fisiche. E così l'ultimo, cioè l'assenza di estensione e di figura. Queste nascono dal riempimento monadico, ma non caratterizzano né la monade né il riempimento. Rimangono, dunque, come caratteri specifici dello spirito, solo la penetratività e l'attività del puro essere nello spazio senza riempirlo. L'attività che è data da Kant anche alla monade fisica si distingue da quella data agli spiriti, in quanto essa è riempitiva e così impulsiva e quindi generante impenetrabilità.

Da questi due caratteri specifici, dunque, degli spiriti, penetratività e attività spaziale pura, che forse nell'animo di Kant sono ridotti ad uno solo, alla penetratività, devesi dedurre la possibilità degli spiriti, la quale spianerà la via per ammetterli come cosa reale.

19 — Possibilità delle nature spirituali

a) *L'avventatezza di giudizio: confusione della sperimentabilità con la concepibilità del possibile.* — Dal significato della parola « spirito » alla proposizione che le nature spirituali « sian reali, anzi anche soltanto possibili, il passo è ancora ben grande » (p. 372). A questo passo Kant si accinge esaminando la possibilità della descritta natura spirituale.

Dalle parole riportate sembra che Kant ponga la realtà al di sopra della possibilità; vedremo, dall'esame di questa, che le parti par che si invertano.

Kant incomincia col « mettere in guardia contro le risoluzioni avventate che con la massima leggerezza penetrano nelle più profonde ed ardue quistioni » (p. 372). L'avventatezza consiste nel dedurre l'impossibilità dalla non sperimentabilità di qualche cosa, partendo dall'identificazione di possibilità con sperimentabilità. Questo punto di partenza è un errore, o meglio è una avventatezza [9], giacché il risultare all'esperienza è constatazione della realtà, non è conoscenza della possibilità. Conosciamo forse noi, continua Kant esemplificando, conosciamo la possibilità del più comune fatto di esperienza, quale è l'impenetrabilità, e cioè « che ogni materia resiste nello spazio della sua presenza » (p. 372)? Con l'esperienza « questa resistenza... è ben *riconosciuta* (*erkannt*), ma non perciò *concepita* (*begriffen*)» (pp. 372-373). Dunque «con l'esperienza possiamo accorgerci (*innewerden*) soltanto che le cose del mondo che diciamo *materiali,* hanno tal forza, ma non ne possiamo mai concepire la possibilità » (p. 373). L'esperienza è dunque « *accorgimento* », « *riconoscimento* » *della realtà* di qualche cosa; *non* è affatto *concezione della possibilità.*

Ora, una volta assodato che, con l'esperienza di qualche cosa riconosciamo la realtà ma non la comprendiamo, è chiaro che *non è da identificare* l'accorgimento con il concetto, *il reale col possibile.* È dunque un giudizio avventato l'identificazione dello sperimentato con il possibile, o almeno col concepito come possibile.

Kant, quindi, ritiene evidente che avventatezza è anche il dedurre l'impossibilità dalla non sperimentabilità. L'impossibile è il contrario del possibile, il non sperimentato e il non sperimentabile è contrario dello sperimentato e dello sperimentabile, nel quale il possibile non risulta. Identificare, dunque, il non sperimentabile col non possibile è avventatezza anche maggiore della prima.

Non è così ancora compiuto il « passo ben grande » che dal significato di una parola mena alla possibilità della cosa significata, ma è tolto l'ostacolo più grande per farlo: quello della dichiarata non sperimentabilità delle nature spirituali. Questa non sperimentabilità (dipendente dal fatto che « una loro attività non ha analogia con le rappresentazioni della mia esperienza » (p. 373), giacché questa suppone l'impenetrabilità) può essere dunque accet-

---

[9] *Ib.*, p. 372: « Ciò che appartiene ai comuni concetti dell'esperienza, suol comunemente essere riguardato così come se se ne conosca anche la possibilità ».

tata senza che per questo sia compromessa la causa della possibilità delle nature spirituali.

b) *Kant fu mai humiano?* — Kant, dunque, ritiene che, quando abbiamo l'esperienza di una cosa, non per questo ne concepiamo la possibilità. Aver esperienza, dunque, non è conoscere pieno, perché tal conoscere è comprendere la possibilità.

Possiamo, su questa base, dire che Kant, in questo momento, è un seguace dello scetticismo humiano? Alcuni suoi interpreti ritengono di sì. Noi non crediamo. Che si palesi qui l'effetto della recente lettura di Hume è chiaro; ma anche in questo momento Kant non è humiano.

Il processo speculativo di Hume, infatti, è il seguente: ci sono alcuni concetti o principii razionali, coi quali crediamo di comprendere bene l'essenza oggettiva (possibilità) del reale. Se ne prenda uno fondamentale: il principio di causa. In esso tutti convengono: empiristi e razionalisti. Analizziamo il nesso che esso richiede tra gli enti reali; troveremo che esso non ci risulta come essenza oggettiva. Infatti, tra quegli eventi dei quali uno diciamo causa e l'altro effetto, noi dall'esperienza non possiamo apprendere alcun nesso necessario, che ne costituisca l'essenza oggettiva; l'esperienza ci presenta soltanto l'evento che diciamo effetto come *dopo* l'evento che diciamo causa. *Il nesso intrinseco* dell'uno con l'altro, nella sua oggettività, non risulta. La ragione, dunque, la quale ci presenta come oggettivo tal nesso, lo presenti a priori o lo deduca dalla esperienza, è falsa. L'essenza intrinseca del reale nella sua oggettività non risulta alla ragione, la quale, perciò, è falsificatrice della conoscenza, in quanto presenta come oggettivo (causazione) ciò che è soggettivo (successione). Da ciò Hume deduce la sfiducia verso l'umana ragione. Questo il processo speculativo di Hume.

Tutt'altro è qui il processo speculativo di Kant. Fino alla *Monadologia* Kant giura sull'esperienza da una parte e sulla metafisica dall'altra e sulla loro concordanza. Qui egli fa notare come i « comuni concetti di esperienza » non siano vere conoscenze, concetti della possibilità, poiché con essi non vediamo la possibilità di ciò che concepiamo [10]. Non vediamo, p. es., come questa monade, che è l'elemento del corpo, di cui abbiamo esperienza, abbia in sé quella forza da cui nasce quella impenetrabilità dei

---

[10] Cfr. nota 9.

corpi, che è un concetto così comune. Kant mette, dunque, in evidenza *l'insufficienza dell'esperienza* per la conoscenza, mentre Hume aveva messo in evidenza l'insufficienza dei principii razionali (causa) per la conoscenza, fondandosi proprio sull'esperienza (successione). Che cosa c'è dunque di humiano in Kant in questo momento? C'è questo aprir gli occhi dinanzi alla possibile inconcepibilità di ciò che crediamo di concepire con chiarezza, dinanzi ai detti « concetti comuni dell'esperienza ». Perciò dobbiamo credere a Kant quando, all'inizio dei *Prolegomeni*, ci dice che fu svegliato da Hume dal suo sonno dogmatico. « Io confesso francamente, egli dice [11]: l'avvertimento di D. Hume fu proprio quello che, molti anni or sono, primo mi svegliò dal sonno dogmatico e dette un tutt'altro indirizzo alle mie ricerche nel campo della filosofia speculativa ». Quale fu, dunque, questo indirizzo? Lo vediamo accennato in queste pagine critico-gnoseologiche dei *Sogni*; lo diremmo un indirizzo tendenzialmente critico: aprir gli occhi dinanzi a ciò che conosciamo con l'esperienza, per vedere se veramente lo comprendiamo. E perciò egli può continuare il brano citato, dicendo: « Ma mi tenni ben lontano dal seguirlo nelle conseguenze, che provenivano solo dal fatto che egli non si propose la questione nella sua integrità ».

Anche da principio, dunque, Kant è lontano dallo scetticismo humiano, e non è perciò questo lo spirito informatore dei *Sogni*.

La posizione speculativa kantiana in questo momento, dal punto di vista gnoseologico-metafisico, è questa: *sperimentare qualcosa non è concepirne la possibilità*: e il contrario dello sperimentato, *il non sperimentabile, non è* perciò il contrario del possibile, *l'impossibile*.

c) *La dimostrazione della impensabilità e possibilità delle nature spirituali.* — Questo principio generale Kant applica al caso particolare degli spiriti. Questi certo non sono oggetto di esperienza. Dobbiamo dunque escluderli da ogni realtà, in quanto impossibili perché non sperimentabili? In linea generale, no. Sarebbe un giudizio avventato (§ 19, a). Dobbiamo soltanto vedere se i caratteri specifici di tali nature importano, essi, questa impossibilità. Potremo, dopo, dare un giudizio non avventato.

---

11 KANT, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, trad. e note di P. Carabellese, Bari, 1925, Laterza, pp. 11-12.

Perché quei caratteri importino tale impossibilità, dovrebbe ciascuno, o almeno uno di loro, essere impossibile, in quanto la impossibilità sua escluderebbe una dimostrata possibilità opposta. Ora questa esclusione non si può dimostrare in nessun modo, perché *non è dimostrata nessuna possibilità*. L'unica dimostrazione che troviamo è quella dell'esperienza, e l'esperienza riconosce come *reale* qualche cosa, ma non l'intende come *possibile*.

Perciò a cominciare dalla penetratività, che è la vera unica caratteristica specifica della spiritualità, da essa nasce « una specie di impensabilità. Ma questa non può esser perciò considerata come una impossibilità riconosciuta, appunto perché il contrario [impenetrabilità], sebbene ne cada sotto i sensi la realtà, quanto a possibilità rimarrà ugualmente sconosciuto » (p. 373). Così per « l'attività nello spazio » (p. 373), « quando affermo che una sostanza spirituale... *occupa* uno spazio (cioè può essere immediatamente attiva in esso) *senza riempirlo*... non mi starà contro una impossibilità dimostrabile, quantunque la cosa stessa rimanga inconcepibile » (p. 374). La non figurabilità, infine, non è neppure una difficoltà, perché essa « vale per gli elementi dei corpi;... varrebbe anche per le nature spirituali » (p. 374).

Può quindi Kant concludere: « son, queste, ragioni, difficili a intendersi, della supposta possibilità di esseri immateriali nell'universo » (p. 374). « Supposta possibilità »: a rigore Kant ha dimostrato la *non impossibilità*.

Ma nel dimostrar questa egli afferma qualcosa di nuovo, di cui ancora non vede la difficoltà. La novità che egli afferma è quella « specie di *impensabilità* » *delle nature spirituali*. Questa impensabilità è esclusa dalle nature corporee, ma nasce per le nature spirituali, perché « vien meno un concetto [riempire lo spazio], per mezzo del quale sono per me pensabili le cose che cadono sotto i miei sensi » (p. 373).

Il valore e le conseguenze di questa ammissione kantiana della impensabilità di qualche cosa, di cui pure si ammette, « si suppone » la possibilità, vedremo subito.

20 — Realtà che consta e possibilità che non consta

a) *La possibilità e le tre specie di nozioni.* — Il risultato dell'esame circa la possibilità o realtà degli spiriti è questo: *gli spiriti*, pur indicati da concetti surrettizi, *non sono impossibili*, perché an-

che dai concetti nascenti dall'esperienza non risulta la possibilità, che pure ammettiamo per gli enti indicati da questi concetti. Possiamo dunque ammetterla, questa possibilità, anche per gli enti indicati dai concetti surrettizi.

Par dunque che Kant faccia una distinzione tra concepibilità e possibilità; pare che la possibilità ci sia, ma non sia concepita nell'esperienza; in questa pare che noi concepiamo le cose, ma non ne concepiamo la possibilità.

Kant non si domanda che cosa sia la possibilità non concepita; ma distingue il « *pensare in concreto* (in concreto denken) » dal « *concepire la possibilità* (die Möglichkeit begreifen) » di qualche cosa (p. 373). Il pensare in concreto è delle « cose che cadono sotto i miei sensi ». Ora le cose che cadono sotto i sensi per Kant sono le cose corporee, i cui elementi sostanziali esistenti riempiono lo spazio. Per tale riempimento di spazio c'è bisogno di una forza interna che non è l'esteriore riempimento: questa forza interna dovremmo vedere per concepire la possibilità di queste cose corporee, che pur pensiamo in concreto. La possibilità, perciò, che Kant ammette, per quanto non concepisca, è questa forza interiore, questa essenza attiva che le cose esistenti devono avere.

Le cose materiali, dunque, sono pensate in concreto, ma non sono concepite nella loro possibilità, non sono comprese (*begriffen*). Le nature spirituali, invece, non solo non sono concepite nella loro possibilità, ma non sono neppure pensate in concreto; come siano esse pensate, noi sappiamo (§ 17): sono pensate con concetti surrettizi. Sicché, in questo momento, per Kant ci sono tre specie di nozioni: α) i concetti concreti dell'esperienza, i quali sono un accorgersi (*innewerden*) del reale, un riconoscerlo (*erkennen*) nella sua realtà, non un comprenderlo nella sua possibilità, un vero e proprio concepirlo. Perciò, già dicemmo, non è da identificare il reale, che risulta nell'esperienza, col possibile che non risulta. β) Ci sono poi i concetti surrettizi, che possono eventualmente esser veri, cioè essere, come quelli d'esperienza, un accorgersi del reale, se sono veri quei ragionamenti oscuri da cui nascono (§ 17, b); ma essi, presi a sé soli, non solo non sono concetti del possibile, ma neppure sono concetti del reale: per loro mezzo non consta neppure quella realtà che almeno constava nei concetti di esperienza. γ) Ci dovrebbero essere infine i concetti veri e proprii, cioè quelli coi quali concepiamo la possibilità del reale, comprendiamo il reale. Ma questi ultimi, diciamo, ci dovrebbero essere,

perché Kant ammette una possibilità; ma Kant non li trova. Quindi l'ammessa possibilità si può dire che non ha testimonianza nella coscienza: è una ammissione indiretta che Kant fa.

b) *La realtà, risultante nell'esperienza, come fondamento della possibilità delle nature corporee e spirituali.* — Abbiamo detto ammissione indiretta e non ammissione gratuita della possibilità, perché Kant ritiene di avere un fondamento per tale ammissione.

Questo fondamento è il reale che risulta nella esperienza. Il reale, se reale, *a maiori* ha una possibilità intrinseca. Il risultare, dunque, del reale nell'esperienza è una prova che ci deve essere la sua possibilità, anche se questa non risulta in quella esperienza, in cui risulta la realtà.

Ora, se questo è il fondamento, pel quale ammettiamo la possibilità, e cioè il risultar reali delle cose per le quali l'ammettiamo, è chiaro che esso vien meno per le nature spirituali, giacché i concetti di queste non sono concetti concreti di esperienza, ma soltanto concetti surrettizi, cioè sono concetti che non ci danno immediatamente nulla di reale, anzi, nel caso delle nature spirituali, ci pongono in un certo stato di impensabilità che è appunto l'esclusione dell'esperienza che ci dà la realtà. Se i concetti delle nature spirituali, escludendo l'esperienza, escludono la testimonianza della realtà, qual motivo ci presentano perché si possa pensare a una loro realtà? Per ricercare questo motivo bisogna ricercare quali sono « i ragionamenti oscuri », da cui nascono i concetti surrettizi delle nature spirituali. Ciò vedremo poi.

Per ora convien notare che Kant non può porre la possibilità delle nature spirituali allo stesso grado della possibilità delle nature corporee, delle quali crede di aver esperienza, come di qualche cosa di reale in sé e di sostanziale. Questa disparità sarà tolta quando questo reale che risulta alla esperienza, questo sostanziale corporeo che risulterebbe esistente, Kant vedrà come qualche cosa di fenomenico, quando, in un certo senso, egli sarà portato a concepire come surrettizi, riguardo alla vera e propria realtà, anche i concetti di esperienza e quindi come non risultanti come *reali in sé* neppure gli enti indicati dall'esperienza. Kant dirà, allora, che le cose in sé come tali non sono quelle che risultano nell'esperienza, nella quale non risultano le cose in sé. E allora quello che qui Kant chiama possibilità e che sempre più chiaramente vedrà come essenza intima del reale, sarà dichiarato inconoscibile. L'in sé delle cose, anche di quelle date dall'esperienza,

sarà inconcepibile. Ecco come nasce nel Kant critico la dichiarazione della inconoscibilità della cosa in sé. L'accorgersi del reale nell'esperienza diverrà la pura e semplice intuizione sensibile. Quindi si capisce l'esclusione dell'intuizione intellettiva, che qui Kant non esclude, e pur non include. Quello che adesso è accorgimento della realtà diventerà accorgimento di ciò che è fenomeno della realtà.

In questo travolgimento della realtà in sé, spirito o materia che sia, ciò che risulta, e cioè il corpo esteso e lo spirito pensante, per Kant critico è ugualmente fenomeno, perché risulta nella intuizione sensitiva che sola ci dà l'esistente, e che non ci può dare che l'esistente fenomenico, non il vero e proprio esistente. Solo in questo travolgimento critico dell'esistenza in sé i concetti, qui detti surrettizi, delle nature spirituali e i concetti concreti delle nature corporee acquistano parità, ma una parità in cui non la natura spirituale ha conquistata la realtà allo stesso titolo della natura corporea, ma viceversa la natura corporea ha perduta la realtà allo stesso titolo per cui non l'aveva, già fin d'ora, la natura spirituale. Nel conoscere, a Kant, della spiritualità risulta solo il fenomeno, attraverso il senso interno, come, attraverso il senso esterno, risulta solo il fenomeno della sostanzialità materiale. È bene, nell'intendere Kant, avere presente questo risultare, nel conoscere, solo della fenomenicità anche dello spirito; è bene averla presente, nonostante che ciò chiuda Kant in tante e palesi contraddizioni e lo ponga al di sotto della posizione speculativa raggiunta da Cartesio.

21 — Il luogo dello spirito

a) *Identità di luogo di spirito e corpo singolare.* — Nella prima parte (pp. 369-374), dunque, di questo « intricato nodo metafisico » noi abbiamo trovato soltanto il significato della parola « spirito » e la non impossibilità del *quid* indicato da detta parola. Dimostrata questa non impossibilità, Kant passa a porre il problema del rapporto tra i corpi e gli spiriti.

L'impostazione di tal problema è soltanto spaziale. « Qual è, domanda Kant (pp. 374-375), il luogo di questa anima umana nel mondo corporeo? ». Questa impostazione spaziale del problema si intende quando si pensi che caratteristica fondamentale di questi spiriti, di cui Kant indaga la realtà, è quella di essere attivi nello

spazio; la loro attività è spaziale, anche se non è riempitiva di spazio (§ 18, b).

La realtà, che per Kant è provata, del corpo umano in quanto corpo (anti o precartesianesimo di Kant) e la realtà da Kant finora soltanto supposta dello spirito umano (se mai, si è provata la non impossibilità, ma senza fondamento finora, perché non si sono ancora scoperti i « ragionamenti oscuri ») pongono il problema del loro rapporto nel costituire l'uomo nella sua unità di corpo e di spirito.

Anzitutto, dunque, il « dove ». Ed è interessante la risposta di Kant [12], perché con una piccola sostituzione di parola (« io » e « mio » sostituiti a « spiriti » e « spirituale ») fa una grande sostituzione di concetti; e, più che sostituzione, approfondimento. La natura spirituale, in questa risposta, sono io che dò tale risposta. Lo spirito, di cui cerco la realtà, sono io! Questo riconoscimento è molto importante, per quanto Kant non ne abbia tratto tutto il vantaggio che se ne poteva trarre. È in quell'« io » l'unica risposta al problema degli spiriti.

A prescindere da questo sostituirmi io, soggettivamente, alla natura spirituale che invano vado cercando esistente oggettivamente, la soluzione che Kant dà del problema proposto è chiara: il luogo in cui agisco io spirito, e che quindi faccio luogo mio, senza per questo riempirlo e quindi renderlo impenetrabile, tal luogo è il luogo del « corpo i cui cangiamenti sono cangiamenti miei », è il luogo del corpo mio. Perciò questo luogo è insieme luogo di me spirito e luogo del corpo che perciò dico mio. Basta che io *sostituisca* a quel « mio » il valore che esso ha di spirituale, perché anche il corpo, allo stesso titolo con cui lo dico mio, lo devo dire corpo spirituale.

E ciò caccerebbe me, Kant, in un groviglio di difficoltà da un lato e di feconde conseguenze dall'altro. Ed ecco perché ho detto che quella sostituzione di me a spirito, che Kant non si è neppure accorto di fare, è di una importanza grandissima.

Ottenuta da Kant questa soluzione, noi possiamo insistere nella domanda e chiedere ancora: nel luogo che dici *tuo,* dove propriamente sei tu, dov'è, nel tuo corpo, la tua anima? Kant ci risponde che questa è una domanda che non va fatta. È una

---

[12] Eccola: « Io risponderei: Quel corpo, i cui cangiamenti sono cangiamenti miei, questo corpo è il mio corpo, e il luogo di esso è nello stesso tempo il mio luogo » (KANT, *Scritti precritici*, cit., p. 375).

domanda che è un errore, perché viene implicitamente ad ammettere che io, spirito, non solo sono nello spazio ma lo riempio, cioè viene a rinnegare lo spirito in quanto ha di caratteristico (essere nello spazio senza riempirlo). Quella che riempie lo spazio è la corporeità; ora chiedere in qual luogo dello spazio riempito dal corpo sia io, spirito, significa materializzarmi (« temerei in tal domanda una qualche insidia »). Dunque, « io sono là ove io sento »; « nessuno è immediatamente cosciente di un particolare luogo nel suo corpo » [13]. Fondamento di tutta questa risposta è l'attribuzione della coscienza allo spirito, attribuzione della quale Kant non ci aveva parlato, quando aveva cercato di contraddistinguere oggettivamente la natura spirituale, ma che vien fuori ora che al posto di questa mi son messo io. Io spirito, dunque, sono in tutto il luogo che sento come *mio*. Questo luogo mio non si può trovare in un luogo ancora più ampio, perché si domanderebbe per lo spirito ciò che si può domandare solo per la materia.

Se io spirito non fossi in tutto il mio corpo, questo corpo non lo sentirei come mio. Si noti, ripeto, in questa risposta l'importanza decisiva della *coscienza come* la stessa *spiritualità*.

b) *Le obiezioni alla predetta identità.* — È chiaro che da Kant qui è combattuta la dottrina di Cartesio che poneva lo spirito del singolare individuo umano in un determinatissimo luogo del suo corpo (la glandola pineale). Ma questa tesi cartesiana — che, ritenendo il corpo vivo come tale solo come una macchina costituita da sostanze estese, non faceva invadere tutto il corpo dallo spirito, ma dava a questo un posto, come un posto ha, in qualsiasi macchina, il suo motore — aveva pure le sue buone ragioni. Kant, dopo aver detto che tale tesi non è suffragata da nessuna esperienza [14], esamina e confuta dette ragioni ponendole come obiezioni alla tesi da lui sostenuta della unità di luogo di spirito e corpo.

---

[13] La detta domanda, dice Kant, « si fonda forse su argomenti immaginari: cioè che il mio io pensante sia in un luogo, che sia distinto dai luoghi delle altre parti di quel corpo che appartiene al mio Io » (*ib.*, p. 375).

[14] *Ib.*, p. 375: « Nessuna esperienza mi insegna a ritener lontane da me alcune parti della mia sensazione, a sbarrare in un posticino microscopicamente piccolo del cervello il mio indivisibile io, perché poi ponga di lì in movimento con la leva della mia macchina corporea, o sia anche colpito per la stessa via ».

1) Si dice anzitutto che è « assurdo ciò che dicevano i maestri: *La mia anima è tutta in tutto il corpo,* e *tutta in ognuna delle sue parti* » (p. 375). Kant risponde: Datemi una « prova rigorosa » che questo veramente sia un assurdo. Ed egli non dice, ma fa intendere che questa prova non potrà esser data, perché una tal prova, in ultima analisi, dovrebbe essere tratta da qualcosa che non è spirituale, dalla concezione cioè della materia. L'impenetrabilità della materia può provare che è assurdo ammettere che l'anima, che è in tutto il corpo, sia pur, tutta, in ciascuna parte di esso. Ma l'impenetrabilità non riguarda lo spirito. L'anima è nel corpo, ma non si estende in esso. Le prove, che la psicologia fisiologica potrebbe portare contro l'affermata spiritualità delle parti periferiche del corpo, sarebbero forse facilmente riportabili anche alle parti centrali. Certo, però, la risposta di Kant è molto sbrigativa.

2) Kant passa poi alla seconda obiezione. Se così fosse, l'anima sarebbe estesa e figurabile, perché se il corpo ha una figura, figura avrebbe anche l'anima; essa sarebbe l'*orbis pictus* di Comenio. Kant risponde che tutto ciò non lo sconcerta affatto: si può occupare un luogo senza riempirlo, cioè senza essere estesi e figurabili. Kant ci riporta a quelle proprietà, che aveva trovato come proprie della spiritualità: attività nello spazio senza riempirlo e quindi non figurabilità [15].

3) La terza obiezione è piuttosto scherzosa: « In fine, della proprietà spirituale della mia anima io o saprei questo poco, o, se in ciò non si consentisse, mi contenterei anche di non saperne nulla affatto » (p. 376). È in fondo la coscienzialità dello spirito, che torna a riaffermarsi: per lo spirito io so e perciò sono come spirito là dove sono. È questo il poco che Kant dichiara di sapere.

---

[15] *Ib.*, pp. 375-376: « estensione o figura... han luogo soltanto se in un essere... si devon riscontrare parti che si trovano fuori l'una dell'altra ». E sappiamo che Kant esclude ciò non solo dallo spirito, ma anche dalla monade fisica, e perciò fa non figurabile anche le monade (cfr. § 18, b). Si ricordi quello che Kant aveva già detto anche nella *Monadologia fisica*: la monade fisica, per quanto occupi uno spazio divisibile all'infinito, pure non è, essa stessa, divisibile all'infinito, cioè essa, che è parte ultima del corpo, non contiene in sé parti che si escludano l'una con l'altra. La figurazione, quindi, per Kant è soltanto del corpo, in quanto la figura si ha quando l'essere non solo riempie lo spazio che occupa, ma ha anche parti che si escludono reciprocamente. Nella Critica invece la figurabilità sarà pura spazialità.

4) Finalmente la quarta obiezione è trattata più ampiamente. Le obiezioni nascono sempre da quella seconda domanda che Kant ha detto insuscettibile di risposta: il dove dell'anima nel mio corpo. Questo « dove » sarebbe il posto centrale, nel quale l'anima « sente come il ragno nel centro della sua tela », e, secondo « l'opinione dominante », tal posto sarebbe « nel cervello ». Non ci soffermiamo a presentare l'esposizione (la si veda direttamente nel testo alle pp. 376-377) kantiana della teoria cartesiana della centralità dell'anima e delle ragioni che Kant adduce (cfr. nota di p. 376) per spiegare l'apparenza di questa centralità.

Quel che importa rilevare nella risposta kantiana non è la diffidenza che egli mostra verso il meccanismo fisiologico. Ciò che per Kant si può « dimostrare solo molto superficialmente o addirittura per niente » (p. 377) è la dipendenza di questo meccanismo da uno spirito che abbia sede in un posticino centrale del corpo organico. E che non il meccanismo fisiologico egli metta in dubbio, ma la dipendenza di esso da uno spirito localizzato ci è detto chiaramente dalle conseguenze che egli ne tira. E sono queste conseguenze che egli adduce a confutazione di questa localizzazione centrale dello spirito. Tali conseguenze sono: 1) il materializzarsi dell'anima richiesto dalla puntuale localizzazione di essa. Il punto centrale in cui avvengono tutte le trasformazioni da fisiologiche in psichiche, da materiali in spirituali, sarebbe anch'esso soggetto alle leggi della materia. La spiritualità non sarebbe più qualcosa a sé dalla materia, sarebbe materia anch'essa. Né a salvare la spiritualità di questo *quid* localizzato interverrebbe il suo essere consapevole, « giacché la facoltà intellettiva è una proprietà interna » (p. 377) che, secondo Kant, non ci può risultare nella sua essenza, come non ci risulta la forza interna delle monadi non spirituali, e quindi nulla esclude che essa sia proprietà di una monade materiale [16]. E così « non potrebbe esser addotta alcuna buona ragione per dimostrare che la mia anima non è una delle sostanze che costituiscono la materia ». « I particolari fenomeni suoi », cioè la coscienza, potrebbero essere determinati « unicamente dal luogo che essa occupa in una macchina artificiale qual è il corpo animale » (p. 377).

2) Quindi la possibile serietà della « scherzosa trovata leib-

---

[16] Per questa possibilità che la materia pensi, cfr. le discussioni tra Cartesio da una parte e Hobbes e Gassendi dall'altra, esaminate in CARABELLESE, *Obbiezioni al cartesianesimo*, vol. II, Messina, 1946, D'Anna.

niziana, che nel caffè si inghiottivano forse atomi da cui sarebbero venute anime umane » (p. 377).

3) E allora, non si potrebbe più pensare all'immortalità dell'anima; « io pensante » umano sarei un qualunque atomo di materia, e quindi assoggettato alla sorte comune delle nature materiali. Siccome, per Kant, tutta l'ammissibilità degli spiriti è fondata su questo, che se ammettiamo la materia come possibile, pur non concependone la possibilità, dobbiamo ammettere come tale anche lo spirito, Kant può non essere turbato da questa ammissione di un atomo di materia, la cui forza interna sia pensiero. L'interno (la possibilità) non risulta. Pure Kant ritiene assurda questa ammissione che sarebbe la conseguenza diretta della localizzazione dello spirito.

Tutte queste conseguenze, che Kant deduce dalla localizzazione centrale dello spirito, sono tratte trascurando la identificazione di spirito e coscienza che pur noi abbiamo visto (§ 21, a) tralucere nella trasformazione kantiana della parola « spirito » nella parola « io » come perfettamente equivalenti. L'approfondimento di questa identificazione della singolarità degli spiriti con la *meità* di coscienza darebbe a Kant agio di risolvere più profondamente questo problema del rapporto del singolare spirito col singolare corpo? Forse no, ma metterebbe sulla via di escludere quella sostanzialità del corpo, la quale costituisce l'ostacolo maggiore per l'impostazione e la soluzione di detto problema.

22 — La vita come fondamento del concetto di spirito

a) *La spontaneità dei viventi come ragione della propensione alla esistenza degli spiriti.* — Abbiamo visto che Kant è passato dal problema della possibilità a quello del «rapporto» degli spiriti con i corpi, senza aver dimostrato l'*esistenza*, ma basandosi su una semplice supposizione (p. 374, ultimo capoverso): sulla supposizione della coesistenza nell'uomo di spirito e corpo. È fondata questa supposizione? Pare che egli questa domanda si ponga proprio quando passa a concludere sul problema del rapporto tra spirito e corpo. Egli infatti dice (pp. 377-378): « Io confesso di essere molto propenso ad affermare l'*esistenza* di nature immateriali nel mondo e a porre la mia anima stessa nella classe di questi esseri ». E in una interessante nota che aggiunge (p. 378) cerca la ragione (*Grund*) di questa sua « propensione » all'esistenza dell'anima. La ragione unica

da Kant ammessa è, in fondo, senza che egli se ne accorga, proprio quella *proprietà interna* — di cui in principio egli non si volle occupare — che a principio egli disse ragione (*Vernunft*) (§ 18, a). Infatti la ragione (*Grund*) della propensione all'esistenza dell'anima egli qui vede che riguarda ogni essere che ha vita e non soltanto l'uomo. Ogni vivente deve avere intrinseco un principio spirituale, un'anima [17]. Perché mai? Perché il *vivente*, in quanto tale, pensa Kant, è *immateriale*. Ogni vita, infatti, egli dice, « si fonda sulla facoltà interiore di determinar se stessa secondo l'arbitrio ».

Può questa facoltà interiore, questa autodeterminazione del vivente essere una facoltà interiore della materia? Kant qui esclude ciò, perché l'attività di *riempimento*, che è propria della materia, richiedendo « una forza necessaria che è limitata da una reazione esterna », esclude l'autodeterminazione.

Il materiale è sempre « *esteriormente dipendente e costretto* ». Le nature viventi invece sono « *spontanee ed attive per una loro forza interna* ». La materia, dunque, per Kant, *in quanto è riempire, è* sempre *esteriorità, cioè dipendenza, costrizione.*

Il *vivente* come tale, dunque, non può essere materiale: *deve dunque essere spirituale.*

Su che è fondata questa dimostrazione? Sul riconoscimento della proprietà interna dello spirito come tale, non più soltanto come ragione (*Vernunft*) ma, più ampiamente, come *spontaneità* (« capacità di determinarsi e aiutarsi da sé »). In questa spontaneità vengono a coincidere, da una parte, l'essere vivente in quanto

---

17 KANT, *Scritti precritici*, cit., p. 378, nota: « La ragione di ciò, che a me stesso sembra oscurissima e che forse verosimilmente rimarrà anche tale, riguarda al tempo stesso l'essere senziente negli animali. Ciò che nel mondo contiene un principio di vita, sembra essere di natura immateriale. Poiché ogni vita si fonda sulla facoltà interiore di determinar se stessa secondo l'arbitrio. Al contrario la caratteristica essenziale della materia sta nel riempimento dello spazio mediante una forza necessaria che è limitata da una reazione esterna. Perciò è esteriormente *dipendente e costretto* lo stato di tutto ciò che è materiale; ma quelle nature che, spontanee ed attive per una loro forza interna, devono contenere il principio della vita, in breve, quelle nature, il cui proprio arbitrio è capace di determinarsi e mutarsi da sé, difficilmente possono essere di natura materiale. Non si può ragionevolmente pretendere che una così sconosciuta natura (*Art*) di esseri, che nella maggior parte si riconoscono solo ipoteticamente, sia capita nelle divisioni delle sue diverse specie: per lo meno quegli esseri immateriali che contengono il principio della vita animale, differiscono da quelli che nella loro spontaneità comprendono la ragione e son detti spiriti ».

tale, del quale abbiamo esperienza, dall'altra, la natura spirituale in quanto tale, della quale non abbiamo esperienza, anzi stiamo ricercando se mai possa avere esistenza.

Quali novità troviamo in questa nota kantiana riguardo al problema che ci occupa? Ne troviamo due di rilievo, delle quali Kant non è pienamente consapevole: 1) lo svelarsi della proprietà interna della spiritualità, e meglio diremmo, quando vediamo che essa consiste nell'autodeterminazione di ciascuno spirito in quanto spirito, lo svelarsi che la spiritualità è proprio la stessa interiorità; 2) il conseguente svanire di una proprietà interna della materia come tale, quando essa è ridotta all'esteriorità, quando essa è ritenuta « dipendenza e costrizione ».

Sviluppare questi germi sarebbe allontanarsi troppo da Kant e dal tema che ci occupa.

b) *Riduzione del concetto surrettizio di spirito al concetto concreto di vita.* — La supposizione dell'esistenza degli spiriti era dunque fondata sull'esperienza della vita. I viventi, come tali, per Kant sono oggetto di concetti di esperienza; e quindi, se essi si identificano con gli spiriti, è chiaro che avremo trovata la riduzione del concetto surrettizio di spirito nel concetto d'esperienza da cui è nato. A questa riduzione, che per Kant è necessaria perché il concetto avventizio si manifesti vero (cfr. § 17, b), si può arrivare scoprendo quei « segreti ed oscuri ragionamenti in occasione di esperienze » (p. 370, nota), dai quali sorgono i concetti surrettizi. Tali « segreti ed oscuri ragionamenti » costituiscono quella « ragione oscurissima » della propensione, sono ciò che Kant qui cerca di esplicare riguardo alla determinazione interiore dell'attività di un ente, tutto ciò che noi nel paragrafo precedente abbiamo messo in luce. Le « esperienze », « in occasione » delle quali essi ragionamenti si fanno, dobbiamo, da quanto Kant qui dice, ritenere che siano le esperienze che noi facciamo dell'esistenza dei viventi, a cominciare dalla nostra.

Messo questo in chiaro, ecco che finalmente scopriamo il fondamento sul quale Kant può ammettere la possibilità degli spiriti. Fintantoché il loro concetto era soltanto surrettizio, l'ammissione anche della possibilità era gratuita (cfr. § 20, b), perché mancava la realtà, sulla quale appoggiare tale possibilità. Ora la realtà è quella dei viventi. Quel che Kant dovrebbe ora mostrare perché sia del tutto chiara questa « ragione della propensione », è che una vita così fatta, che cioè « si fonda sulla facoltà interiore di

determinar se stessa secondo l'arbitrio », possa veramente esser oggetto di quella esperienza, che è, per essere sensibile, esperienza di riempimento (cfr. §§ 19, c; 20, a), o invece si abbia, come conseguenza di tale scoperta della vita come spirituale, la « impensabilità » anche dei viventi come degli spiriti. Ed è forse perciò che Kant subito ci avverte che « questa ragione verosimilmente rimarrà oscurissima ». A parte la sopraddetta inconciliabilità tra l'esperienza qual'è ora concepita da Kant, e la vita come spirituale, perché si parli di esperienza della vita spirituale, in occasione della quale sorge il concetto di spirito, a cominciare dalla mia vita stessa, bisognerà ben vedere se la spiritualità della vita sta in quel « mia » o in quel « vita ». E tante altre cose bisognerebbe prima vedere, per parlare di esperienza della vita.

c) *L'opposizione spirito-materia e la coscienza di essa.* — Con questo inopinato trasformarsi degli spiriti in principii interiori e dei corpi in principii esteriori, quell'attività spaziale in cui Kant distingueva e componeva insieme il riempire corporeo e il penetrare spirituale viene ad atteggiarsi in una *schietta opposizione di pneumatismo contro meccanismo* (p. 380), che si escludono a vicenda: enti pneumatici (spiriti) quelli la cui attività è spontanea, cioè si determina a proprio arbitrio, le cui azioni, cioè, non rispondono alle azioni esterne di altri enti; enti meccanici, invece, quelli in cui l'azione di ciascuno è soltanto la rispondenza all'azione dell'altro (il moto di una palla si risolve tutto nella rispondenza al moto dell'altra che glielo imprime). Così, proprio nel risolvere il problema del rapporto tra spiriti e corpi, l'esistenza viene a duplicarsi radicalmente e inconciliabilmente. Vi sono due generi opposti di esistenti: α) gli esistenti materiali con leggi meccaniche (le monadi sostanziali della *Monadologia physica*); β) gli esistenti spirituali con leggi pneumatiche, per i quali l'esigenza della spazialità è del tutto perduta per il loro risolversi in interiorità senza esteriorità. Che cosa ancora Kant non ha scoperto in questa *opposizione tra spirito e materia*? Una cosa semplicissima: la coscienza ch'egli ha di quella opposizione, l'appartenere a questa spontaneità anche l'opposizione, poiché egli la pensa. La scoprirà in seguito? Sì, nella Critica egli scoprirà la coscienza di questa opposizione; ma proprio per averla messa in luce, continuerà a professarla e dichiarerà il proprio agnosticismo riguardo all'essenza del reale.

Tale coscienza dell'opposizione scopriranno più ancora i post-

kantiani, e continueranno anch'essi a professare tale opposizione dichiarandola l'essenza stessa del reale. A questo punto si è fermato il pensiero kantiano e postkantiano. L'opposizione sembra costituire le colonne d'Ercole del pensare. Bisogna invece andare oltre queste colonne d'Ercole; perché lo stesso « aver coscienza della opposizione » richiede che noi ci accorgiamo che quella opposizione non può essere essenza intima della realtà, ma è proprio l'errore che noi dobbiamo correggere, perché abbiamo scoperta la coscienza. La pretesa opposizione è l'erroneità della coscienza e non la essenziale costituzione di essa e della realtà. Invece di ricercare com'è nata questa credenza erronea in una opposizione tra spirito e materia, abbiamo elevato a coscienza l'errore stesso. Questo è il punto debole di tutta la filosofia moderna, la quale perciò soffre ancora tutta, idealistica o realistica che si dica, del fondamentale errore realistico, dal quale quella opposizione nasce. Bisogna vedere qual'è l'essenza, l'esigenza di questa coscienza al di là della opposizione, in cui si credeva quando la coscienza non era ancora scoperta; così potremo renderci conto anche di questa opposizione e potremo ritrovare qual'è l'esigenza vera, cui essa risponde. Quando facciamo ciò, scopriamo ciò che io dico il « *concreto* »; e scopriamo la coscienza come la stessa concretezza. Non appena a questa ci affacciamo, sentiamo davvero quale abisso inesplorato è questa coscienza! Abisso misterioso, che ci fa sentire la coscienzialità, da una parte, come inesplicata e appieno non esplicabile mai (ecco l'essenza della Religione), pur nella sua infinita semplicità, e, dall'altra, esplicata e da esplicare continuamente in una inesausta problematicità nascente dalla complessità della coscienza (è ciò che dicesi Filosofia). La Religione si appaga della innegabile, inebriante certezza dell'esistere spirituale; la Filosofia vuole e deve ricercare continuamente, nella sua inesauribilità, il Principio di tale certezza.

23 — L'essere spirituale come interiorità

a) *Il mistero della comunione e la sua ragione: estraneità senza opposizione.* — Posta, dunque, non più solo la non impossibilità, ma l'esistenza degli spiriti, su cui deve fondarsi la loro ammessa possibilità, veniamo alla conclusione riguardo al rapporto tra spirito e corpo dell'uomo. La conclusione che Kant trae è la dichiarazione della misteriosità di questo rapporto. « Ma di quanto

mistero non è poi piena questa comunione (*Gemeinschaft*) tra uno spirito ed un corpo?! » (p. 378). Per parlare di comunione, Kant è dovuto passare dalla pura e semplice non impossibilità alla esistenza degli spiriti messi così, diremo, sullo stesso piano esistenziale dei corpi; ma proprio su tal piano la loro composizione riesce misteriosa. Quale la ragione di questa misteriosità? Eccola espressa direttamente da Kant (p. 378): « I nostri concetti delle azioni esterne son astratti dalle azioni della materia, e sono sempre collegati alle condizioni della pressione o dell'urto, che qui non han luogo ». La ragione, dunque, della misteriosità della comunione dello spirito col corpo sta nel fatto che noi concepiamo meccanicamente l'agire, in quanto ogni concetto di azione noi traiamo dall'esperienza, nella quale possiamo solo vedere movimento prodotto da urti. Questo movimento meccanico dunque è l'unico modo di agire che noi concepiamo. Quindi il mistero (sappiamo perché [§ 19, c] Kant non lo dice senz'altro assurdo) della comunione di uno spirito con un corpo. « Come mai infatti una sostanza immateriale si troverebbe sulla via della materia [18], perché questa nel suo movimento urtasse su di uno spirito? ». Per rispondere, e così dimostrare la comunione, dovremmo avere il concetto di un altro modo di agire, che non abbiamo, pare, neppure come concetto surrettizio. Il concetto surrettizio della spiritualità non è quello del modo di agire del corpo sullo spirito col movimento, e dello spirito sul corpo con la penetrazione e quindi senza movimento.

Le cose corporee come potrebbero esercitare effetti su di un essere estraneo, il quale non opporrebbe loro quella impenetrabilità, che è necessariamente richiesta perché gli effetti si producano? Lo spirito di fronte al corpo ha una *estraneità* (non è corpo), *la quale* però *non è l'opposizione*, che richiede impenetrabilità; il corpo invece nell'estraneo su cui può agire ha tale opposizione [19]. Uno spirito non si oppone al suo corpo, ma pur gli è estraneo, ed estra-

---

[18] Ricordiamo: materia = urto, meccanicità, riempimento dello spazio, donde attrazione e repulsione, cioè possibilità dell'urto e quindi del moto meccanico; laddove spirito = penetrazione, non riempimento, non urto, non movimento.

[19] KANT, *op. cit.*, p. 378: « Come potrebbero le cose corporee esercitare effetti su un essere *estraneo*, il quale non opporrebbe loro la impenetrabilità — il quale, cioè, non costituirebbe un *ostacolo* al loro contemporaneo porsi nello stesso spazio in cui esso è presente? ».

neo molto più che l'altro corpo al quale il suo corpo si oppone. In fondo, è un'estraneità che deve rinnegare se stessa come estraneità di fronte al corpo; perché di fronte a questo non posso porre in altro modo la mia estraneità di spirito che opponendomi a lui, come egli suol fare di fronte ad ogni estraneo. Dovrei quindi io, spirito, essere come lui corpo: opposto a lui. E la mia spiritualità mi vieta ciò: *io spirito sono penetrativo e non riempitivo.* Ecco dunque la ragione ultima per cui *è misteriosa la comunione (reciprocità di azione nella unità organica) di uno spirito con un corpo.*

Il presupposto, su cui Kant si fonda nell'ammettere questa misteriosità, è che per l'esperienza si concepisce l'agire reale come urto e quindi movimento meccanico, e che non si possa concepire altro agire, perché *l'esperienza ci mette* senz'altro *a contatto con la realtà in sé.* È naturale che, se la realtà in sé è meccanicità, ogni intervento spirituale in essa non deve essere dichiarato soltanto un mistero, ma anche un assurdo. Conserverà sempre Kant questo presupposto? Nel campo conoscitivo forse sì, per quanto incoerentemente. Infatti con la Critica Kant dirà: è vero che l'esperienza non mette in contatto con la cosa in sé, e quindi egli libererà questa dall'agire meccanico. Ma allora sarà, sì, eliminata la misteriosità della composizione di uno spirito con un corpo, ma sarà affermata un'universale misteriosità, quella dell'agire reale, della cosa in sé. Avremo quindi, in corrispondenza di questa misteriosità, da una parte i *paralogismi* della idea psicologica, in cui si sarà trasformata l'essenza spirituale, e, d'altra parte, le *antinomie* della idea cosmologica, che avrà preso il posto degli esistenti fisici nella loro semplicità. E in questa universale misteriosità non sarà neppure tolta da Kant, nel campo conoscitivo, la misteriosità della comunione fenomenica dell'uomo vivente, di cui col senso interno sento il fenomeno spirituale e coll'esterno il fenomeno corporeo.

b) *L'interiorità dell'essere spirituale.* — Però, in questa stessa ragione della misteriosità Kant vede come un barlume per accennare a un tentativo di chiarimento. Ricordiamo l'immagine del recipiente di un piede cubico: di elementi fisici semplici ne possiamo mettere un numero definito; di spiriti ne possiamo mettere quanti ne vogliamo, perché *non riempiono* lo spazio. Non solo: ma li possiamo mettere anche quando questo spazio è già riempito di corpi. Quindi, pensa Kant, « sembra che un essere spirituale sia intimamente presente alla materia, alla quale è legato, ed operi non

su quelle forze, per cui gli elementi sono in rapporti tra loro, ma sul principio interno del loro stato » (p. 378). Dunque: se questa attività dello spirito invade il principio interno degli elementi fisici del corpo, la comunione misteriosa sarebbe tale appunto perché è *comunione di interiorità*. In questo tentativo kantiano di spiegazione v'è di valido il venire all'interiorità del corpo con questa azione spirituale intima ai suoi stessi elementi. Ma questo tentativo richiederebbe anche che questi elementi corporei si spogliassero di una loro propria interiorità e il corpo divenisse soltanto pura esteriorità. Questo Kant non fa e continua a ritenere il corpo come costituito di elementi fisici non spirituali, aventi, ciascuno, una loro propria interiorità, un loro proprio « principio interno del loro stato » [20] sul quale l'essere spirituale, con la sua « intima presenza alla materia », agisce. Kant non vede che questo principio interno, proprio dell'elemento fisico come tale, o toglie l'intima presenza dello spirito o duplica l'interiorità.

c) *La facoltà rappresentativa e l'unità pensante.* — Questo principio interiore degli elementi del corpo, che non è la spiritualità, la quale pure è « intimamente presente alla materia », Kant, mentre dice di non sapere quale sia, pure ammette con Leibniz che possa essere una « *facoltà rappresentativa* » (cfr. nota 2, pp. 378-379).

La monade leibniziana non può avere insita altra forza che la rappresentativa, perché è chiusa in se stessa e degli altri non può percepire che ciò che essa trae dalla sua spontaneità. « Filosofi posteriori accolsero con risa questo incompiuto pensiero ». Sembra infatti assurdo che la monade fisica (l'elemento sostanziale del corpo) abbia questo potere di rappresentazione [21].

I filosofi posteriori non avrebbero riso però, continua Kant, « se avessero prima da loro esaminato se è dunque possibile una sostanza, qual'è una parte semplice della materia, senza alcuno stato interno, e, qualora non volessero escluder questo, sarebbe toccato a loro di escogitare un qualch'altro possibile stato interno diverso da

---

[20] *Ib.*, p. 378: « Ogni sostanza, anche un elemento semplice della materia, deve pur avere una qualche capacità interiore come principio della attività esteriore, sebbene io non sappia indicare in che cosa consista ».

[21] Ma, in fondo, queste rappresentazioni sono *immagini* di cui non si ricercava chi le facesse, e tacitamente si ammetteva che ciascun corpo percepito facesse lui nel percipiente la sua propria immagine. Leibniz, capovolgendo, forse non si accorgeva di fare così una profonda rivoluzione nel campo filosofico.

quello delle rappresentazioni... ». Kant però non vuole dare alla materia come tale questa facoltà rappresentativa. Dovrebbe quindi non fare materiali gli elementi della materia, che pure non sono spirituali. Comunque la materia, come insieme delle sue « elementari parti semplici », come insieme di « molte sostanze di tale specie legate in un tutto » che costituisce un corpo e precisamente il corpo umano, non ha, anch'essa, « una facoltà rappresentativa », non costituisce « giammai una unità pensante ». Così pare che per Kant quella interiorità, che non è materiale ma spirituale, costituisca *l'unità pensante*, sia, cioè, quella che spieghi lo stare insieme dei poteri rappresentativi delle monadi corporee nel mio *io*. Così Kant, con l'introduzione di tale « unità pensante », viene a confermare la duplice interiorità del corpo organico umano. Pare, dunque, che Kant ora ammetta, da una parte, la *facoltà rappresentativa* delle monadi corporee, dall'altra, *l'unità pensante*, che raccoglierebbe in uno questa pluralità di interiorità materiali. Kant non ha mai ripudiata la pluralità monadistica leibniziana, ed a questa bisogna risalire, se si vuol spiegare la sintesi kantiana, che, con l'unità sintetica appercettiva, unifica questa pluralità monadologica leibniziana. C'è un preannunzio di ciò in questa presentazione della « unità pensante » che c'è nel tutto corporeo di un organismo, ma non è costituita da questo tutto? Noi questo non diciamo; ma pur troviamo molto interessante questa « unità pensante ».

Dopo questo tentativo di chiarificazione del mistero, Kant, chiudendo il capitolo, torna al mistero, mettendone in evidenza un altro aspetto: quello della necessità del nascere (« che uno spirito ed un corpo insieme costituiscano un uno ») e delle ragioni del morire (« togliere di nuovo questa unità »).

Kant manifesta la sua ignoranza, ma soggiunge subito: « pure ho fiducia bastante a non temere un avversario ancora tanto formidabilmente munito (posto che io avessi una qualche inclinazione alla lotta), a non temerlo per saggiare, al caso, con lui, nella confutazione, gli opposti argomenti, il che, a dir vero, è per i dotti l'abilità nel dimostrare l'uno l'ignoranza dell'altro » (p. 379). Notevole questa esclusione kantiana della propria tendenza alla lotta; dai grandi pensatori sempre e fondamentalmente si ricerca il *consenso nella coscienza*, non la opposizione. Il filosofare non è questo opporsi, per opporsi, dell'uno all'altro. Per questo Spinoza diceva: « Rixas prorsus horreo ». La filosofia non è solo, e neppure fondamentalmente, lottare, ma prima di tutto *consentire*, ricercando ciò in cui tutti i pensanti sempre convengono, anche se ciò esplicitamente non sanno.

Capitolo Quarto

GLI ESISTENTI SPIRITUALI PURI (MUNDUS INTELLIGIBILIS)

24 — « MUNDUS INTELLIGIBILIS »

a) *Abbandono della comunione dei corpi.* — Entriamo adesso con Kant nel mondo degli spiriti puri. Finora il rapporto tra gli spiriti l'abbiamo visto mediato dal rapporto corporeo; cioè noi vediamo — dice Kant — che sono in rapporto fra loro i corpi, taluni dei quali hanno degli spiriti nel loro interno: quindi questi spiriti vengono ad essere in rapporto tra loro, solo in quanto sono in rapporto tra loro i corpi. Ora, se il rapporto tra spirito e corpo è misteriosissimo, sarà forse più semplice ammettere un rapporto diretto degli spiriti tra loro. « Infatti con qual fondamento mai di verosimiglianza si vorrebbe affermare che tali esseri, di natura simile l'un con l'altro [gli spiriti], potessero stare in comunione soltanto per mezzo di altri esseri (cose corporee) di estranea natura, pur essendo quest'ultima ipotesi molto più enigmatica della prima? » (p. 380).

Per Kant gli spiriti, con i loro caratteri, tra cui importante è la pluralità, sono tutti « agenti per sé »; ma allora è proprio necessario che, per essere in rapporto tra loro, abbiano bisogno di una sostanza materiale, il rapporto con la quale è assurdo [1]? Su questo si basa l'ammissione kantiana di un mondo intelligibile: la comunione diretta fra gli enti spirituali è meno enigma-

---

[1] KANT, *Scritti precritici*, cit., p. 380: « Questi esseri immateriali sono princìpi agenti per sé, e quindi sostanze e nature per sé stanti ... essi congiunti immediatamente l'un con l'altro, forse possono costituire un grande tutto, che si può chiamare mondo immateriale (*mundus intelligibilis*) ».

tica della comunione fra gli enti spirituali mediata dalla materia corporea. C'è qui un presupposto evidente: la sostanzialità eterogenea degli spiriti e degli elementi di materia. Ma ve n'è anche un altro, e cioè che il rapporto tra i corpi o tra i loro elementi costitutivi sia qualche cosa che consti all'esperienza. Kant non ha ancora visto con chiarezza il punto cui era già giunto Hume, e che costituisce il punto fondamentale della filosofia di Hume: e cioè che, ammessi degli elementi sostanziali (o cose) distinti e separati tra loro e da noi, non possono risultare dei nessi necessari tra loro. Degli enti, che ci stanno davanti, a noi risultano soltanto le loro impressioni in noi. Quelli che noi crediamo nessi tra le cose, sono soltanto accomunamenti soggettivi delle impressioni. Questo è il fondamentale motivo generatore dell'associazionismo di Hume. Questo motivo — che è di grande profondità, perché comincia a spingerci verso la necessità dell'unione tra il cosiddetto soggetto e il cosiddetto oggetto, e tra i pretesi elementi sostanziali semplici — Kant non l'ha ancora penetrato. Quando egli avrà visto questo motivo, allora supererà Hume col suo concetto di esperienza-natura e natura-esperienza, cioè farà per la prima volta l'unificazione dei due mondi, soggettivo appercipiente e oggettivo esistente, fino allora divisi. Comunque, però, Kant ora abbandona questo rapporto dei corpi tra loro, ammesso come risultante all'esperienza, per ricercare la non risultante comunione degli spiriti tra loro, comunione che formerebbe il mondo intelligibile, il quale, dunque, sarebbe una diretta unione degli spiriti tra loro.

b) *Il mondo intelligibile puro come mondo dei viventi.* — Cerchiamo dunque di entrare in questo mondo intelligibile, avendo presente la sostanzialità degli spiriti nella loro pluralità, ammessa da Kant insieme a Cartesio e a Leibniz.

Questa comunione degli spiriti elimina il precedente mistero: non c'è bisogno, perché gli spiriti siano in comunione tra loro, che si ricorra alla natura corporea. Kant non vede, però, che, ritenendo gli spiriti sostanziali nella loro singolarità, questa relazione, la quale verrebbe a costituire quella comunione di spiriti che è il mondo intelligibile, è esclusa. Egli non vede quell'esigenza della relazione, per la quale ciascuno degli enti che è ammesso in tale relazione non può essere ritenuto indipendente dall'altro, non può essere una sostanza. Esigenza questa che tuttora mal si vede, perché o senz'altro si cade nell'unicità, e quindi si

nega la relazione, o si rimane in questa pluralità sostanziale, la quale, per ammettere possibile una relazione, deve abbandonare la propria sostanzialità.

Trascurando questo assurdo di una relazione tra sostanze, della quale già Spinoza aveva con chiarezza vista l'assurdità, cerchiamo di entrare con Kant in questa comunione di sostanze spirituali.

Noi abbiamo già visto (§ 22, b) che per Kant il concetto di spirito, pur rimanendo concetto surrettizio, in tanto può essere ritenuto non « pura illusione », in quanto sorge dall'esperienza della spontaneità del vivente. Perciò gli « esseri che contengono il principio di vita nell'universo... non sono tali da venire, come elementi, ad aumentare la massa e l'estensione della materia priva di vita » (p. 380); sono, quindi, meri spirituali. E di essi, come tali, una comunione diretta, che pur non risulta, è più probabile che non una comunione mediata da cose corporee [2].

Il mondo degli spiriti, dunque, può e deve essere nella natura [3], per quanto della corporeità naturale possa spogliarsi. Quindi, nella natura stessa abbiamo, per Kant, un mondo immateriale puro, nel quale il collegamento « è naturale e *indissolubile* », ed uno invece mediato da cose corporee, la cui mediazione, però, è «soltanto contingente e riposa su una speciale disposizione divina».

Il mondo spirituale puro è, dunque, anch'esso nella natura in quanto gli spiriti sono riconosciuti (si ricordi il *riconoscimento esistenziale*, senza concezione della possibilità, cfr. § 19, a) come principii viventi. Si ha quindi una vita immateriale pura, un mondo

---

[2] KANT, *op. cit.*, pp. 380-381: « Questo mondo immateriale, adunque, può essere riguardato come un tutto per sé stante, le cui parti stanno in reciproca connessione e comunione l'una con l'altra, anche senza mediazione di cose corporee; cosicché quest'ultimo rapporto è contingente e può capitare soltanto ad alcuni; anzi, esso, anche quando si trova, non pone ostacolo a che appunto quegli esseri che operano l'uno sull'altro con la mediazione della materia, oltre a ciò stiano ancora in uno speciale e totale collegamento e sempre esercitino l'un l'altro, come esseri immateriali, un reciproco influsso, cosicché il loro rapporto per mezzo della materia sia soltanto contingente e riposi su una speciale disposizione divina, laddove quel collegamento è naturale ed indissolubile ».

[3] *Ib.*, p. 381: « Raccogliendo tutti i princìpi della vita in tutta quanta la natura come tante sostanze incorporee in reciproca comunione, in parte però unite anche con la materia, noi pensiamo un gran tutto del mondo immateriale: una immensa ma sconosciuta scala di esseri e di nature attive, dalle quali soltanto vien vivificata la morta materia del mondo corporeo ».

intelligibile costituito dagli spiriti puri, che pur sono viventi, e dagli spiriti che sono viventi nella materia. A me pare qui evidente la traccia della concezione biblica e cristiana di una vita senza la limitazione della materia e di una vita circoscritta ed angosciata dalla materia che riempie lo spazio e così separa, non unisce.

25 — Vita e spiritualità

a) *Ricerca dei limiti della vita come limiti della spiritualità.* — Il mondo degli spiriti, dunque, è mondo intelligibile ma pur di viventi, mondo, quindi, naturale, compatto e indissolubile in questa sua compattezza, ma che pur è soltanto probabile, laddove il mondo intelligibile corporeo, quello della comunione spiriti-corpi, è contingente e parziale, sì, ma pure certo nell'esistenza sua.

Per Kant la certezza è sempre quella della materia; Kant non è Platone o Cartesio da una parte, né Fichte o Schelling dall'altra. Egli, dal primo all'ultimo momento della sua speculazione, ha sempre tenuto fede all'esperienza. Dopo la lettura di Hume, Kant ha soltanto distaccato lo sperimentare dal concepire, ma lo *sperimentare* gli è rimasto e gli rimarrà sempre *prova di esistenza.*

Posto, dunque, nella natura vivente il mondo intelligibile, Kant si pone il problema: fino a che punto si estende il mondo intelligibile della natura? E poiché il « ragionamento oscuro » che porta allo spirito è suscitato dalla vita corporea, egli è costretto a ritenere che il mondo intelligibile si estenda fin dove si estende la vita. E quindi egli passa dalla vita umana a quella animale, e da questa alla vegetale e non nasconde l'ipotesi che si possa andare oltre questa nell'ammettere la vita nella natura, e nell'estendere quindi il mondo intelligibile [4]. E forse non a torto: quando si pone la vita, e altrimenti forse non può porsi, come organizzazione di un moto interno dell'essere, non possiamo non trovarla in tutto: tutto, che in qualche modo è in natura, non può non essere organizzato dal di dentro in qualche modo, perché in natura sia, cioè nasca. In natura tutto nasce, e il nascere non è esser prodotto. Sapeva ciò bene già Aristotele, quando distingueva la

---

[4] *Ib.*, p. 381: « È forse impossibile stabilir mai con sicurezza fino a quali membri della natura la vita si estenda, e quali siano i gradi di vita immediatamente confinanti con la completa mancanza di essa. L'ilozoismo vivifica tutto: il materialismo, all'opposto, esaminato con rigore, tutto uccide».

natura dall'arte. Soltanto la pura macchina è organizzata dal di fuori in quanto unità; e la macchina non nasce, non vive, non muore, ma è prodotta, usata, disfatta.

b) *Critica della spiritualità come vita.* — È naturale, quindi, che Kant non trovi dove poter dire: fin qui materia inorganica, di qui materia organica. Il vero è che, se vogliamo intendere il mondo intelligibile come mondo spirituale, non dobbiamo concepire la vita come lo stesso spirito. *Lo spirito è coscienza*, semmai, *della vita.* E questo Kant vede e non vede; certo non vede con chiarezza. Si è detto « semmai », perché neanche coscienza della vita è la spiritualità: lo spirito è coscienza e niente altro che coscienza, come cominciò a vedere con chiarezza Cartesio. Quello di vita è ancora oggi, anzi oggi più che mai, un concetto ibrido, poiché si presenta come metafisico sotto le spoglie fisiche e viceversa. Oggi, in campo idealistico (e non in questo soltanto), da una parte, si oppone lo spirito alla natura; dall'altra, si dà allo spirito la vita di cui è costituita la natura (in tutto o in parte, poco conta). Ne nasce così un concetto ibrido, quello del vivere spirituale, di cui tanto abusa l'idealismo moderno: lo storicismo è fondato su questo concetto ibrido. Non si può, dunque, neanche parlare della spiritualità come coscienza della vita, ma si deve parlare di essa, come della coscienza pura e semplice, coscienza che è il presupposto necessario di ogni atto consapevole che io in concreto faccia. Come l'idealismo, così lo spiritualismo scientifico si avvolge in questo ibridismo prodotto da un empirismo inconfessato. Bisogna dunque tornare all'apriorismo della coscienza nel suo essere non dipendente dall'esperienza, ma condizione di essa.

Questo l'unico punto saldo; altri è impossibile trovarne. Bisogna tornare alla scoperta cartesiana della spiritualità come pensiero, egli diceva, come coscienza, noi preferiamo dire. Non dissimile da questo ibrido vitalismo spiritualistico, che è naturalismo e che pur affetta tanto disprezzo per tutto ciò che è naturale, sono il vitalismo spiritualistico soprannaturale, che trasporta il concetto empirico di vita e la stessa vita empirica fa continuare in una soprannaturale, e lo spiritualismo scientifico che si pretende fondare sulle nuove esperienze fisiche. Lo spiritualismo o lo si ammette a priori o non è ammissibile. *L'esperienza di natura* contrapposta alla spiritualità — cui pur si pretende di arrivare da essa — ci riporta sempre a forze omogenee a quelle che in essa ci risultano e dalle quali si parte. Dallo spazio riempito e impe-

netrabile, quindi, non risulterà mai la penetratività caratteristica della spiritualità. Bisogna quindi o spiritualizzare tutta la natura, avendo spiritualizzata la vita, o abbandonare la vita alla sua fenomenicità naturale e entrare nell'interiore spiritualità direttamente con la coscienza, che, per quanto vissuta da noi viventi, manifesta la sua fondamentalità ed apriorità, perché condiziona la stessa coscienza empirica della natura in cui è la vita.

c) *Contenuto e carattere del mondo intelligibile.* — Questa critica dell'identificazione della spiritualità con la vita è nata a proposito della ricerca che Kant fa dei limiti della vita per far circoscrivere da essi anche il mondo degli spiriti.

È naturale che egli non possa mai trovare questi limiti, come già dicemmo (§ 25, a), cioè non possa sapere con precisione quali esseri naturali partecipino a questo mondo intelligibile. Quindi determina genericamente il contenuto di tal mondo: esso è dato da « *tutti i principii di vita* della natura » doveché essi siano [5].

Il carattere, poi, di questo mondo costituito da tali principii di vita è tratto invece dalla spiritualità [6]. È, in fondo, il carattere della penetratività, per il quale *non nascono lontananze di luoghi o di tempi.* E siccome a questo carattere gli spiriti, se esistono, non possono mai rinunziare, così « l'anima umana dovrebbe esser considerata come già connessa, nella vita presente, contemporaneamente con due mondi... » (p. 383).

Si cominciano a profilare i *due mondi* che prenderanno poi alcuni anni dopo (1770) la loro decisiva luce. Quel che importa

---

[5] *Ib.*, pp. 382-383: « Il mondo immateriale adunque conterrebbe in sé in primo luogo tutte le intelligenze create, di cui alcune son legate alla materia in una persona, ma altre no, poi i soggetti senzienti in tutte le specie animali, e finalmente tutti i princìpi di vita che possano ancora trovarsi altrove nella natura, anche se tal vita non si manifesti con segni esteriori di moto spontaneo ».

[6] *Ib.*, p. 383: «Tutte queste nature immateriali, io dico, esercitano adesso i loro influssi nel mondo corporeo o no, tutti gli esseri razionali, il cui stato contingente è animale, sia qui sulla terra o in altri corpi celesti, vivifichino essi ora o debban vivificare in futuro o abbian già vivificata la grezza stoffa della materia, secondo questo concetto starebbero in una comunione conforme alla loro natura, comunione che non riposa sulle condizioni da cui è limitato il rapporto dei corpi, e nella quale scomparisce la lontananza dei luoghi o delle età, che nel mondo visibile costituisce il grande abisso che toglie ogni comunità ».

qui notare è che nel mondo degli spiriti il vivente corporeo già è in quanto vivente: « l'anima umana anche in questa vita sta in una comunità stretta da indissolubile legame con tutte le nature immateriali del mondo degli spiriti » (p. 384). Non fa d'uopo che il corpo muoia per entrare nel mondo degli spiriti. Questa osservazione da Kant presentata, quasi sorridendo, « in tono accademico » per uscire da « una molesta irresoluzione », diverrà poi, debitamente e cioè criticamente trasformata, un pensiero costante di Kant: « il presente e il futuro son tutti d'un pezzo » (p. 388); nel mondo intelligibile o si è e si è sempre stati e si continuerà ad essere, o non si entrerà mai in esso.

Gli spiriti puri, in questa comunione spirituale cui l'uomo vivo appartiene, avranno soltanto come una limitazione, non potranno sapere il « dove » e il « quando », poiché « le nature spirituali non *hanno* un immediato sentimento sensibile cosciente del mondo corporeo, giacché esse non sono legate ad una persona con una parte di materia » (p. 384). Dunque, contatto senza osmosi, la corporeità fa da coibente per una piena fusione; ma pur ai viventi la vita corporea dà la nozione di un dove e di un quando, che pur sono qualche cosa.

d) *Le due osservazioni reali a sostegno della ipotesi.* — E qui Kant, subito dopo, abbandona il tono accademico, pel quale tutto questo sarebbe già « bell'è dimostrato, o si potrebbe facilmente dimostrare », mentre è fondato « unicamente sul concetto della natura spirituale in generale, che è troppo ipotetico » (p. 384); abbandona il tono accademico che scambia l'ipotesi con la cosa accertata, ma nello stesso tempo si domanda se tutto ciò non si possa fondare « su una qualche osservazione reale e universalmente ammessa » (p. 384). Cerca cioè di dare un fondamento a questa ipotesi del mondo intelligibile puro [7].

Se una qualche osservazione reale è possibile trovare a sostegno di essa, è chiaro che, secondo la maggiore o minore portata e realtà della osservazione stessa, l'ipotesi può essere trasformata

---

[7] *Ib.*, p. 384: «Sarebbe bello se una tale sistematica costituzione del mondo spirituale, quale noi la rappresentiamo, potesse esser conclusa o anche soltanto supposta come verosimile, non fondandosi unicamente sul concetto della natura spirituale in generale, che è troppo ipotetico, ma su una qualche osservazione reale e universalmente ammessa ».

in cosa accertata. In queste osservazioni reali, che in fondo sono due, una conoscitiva e l'altra volitiva, troviamo adombrata molta parte di quello che sarà il futuro pensiero kantiano dal punto di vista critico.

La prima riguarda l'ammissione di un « *intelletto umano universale* », fondata « sulla osservazione » reale del bisogno che io ho di essere approvato dagli altri nel mio giudizio vero, bisogno che a quello che io dico altri consenta (p. 385). Questo Kant conserverà in parte nel suo pensiero critico.

Ma conserverà invece integralmente la seconda osservazione reale, quella relativa al volere. Per questa egli ammette una « *regola del volere universale* », fondata sul fatto constatato che « vi sono anche, fuori di noi, nell'altrui volere, forze che muovono noi. Da ciò nascono gli stimoli morali che spesso ci trascinano contro quanto richiede l'interesse personale » (p. 386). A parte questo venir dal di fuori, che Kant dovrà correggere, in quanto così il motivo etico verrebbe per via patologica, il motivo fondamentale di questa osservazione reale è quello che sarà poi sviluppato nei due postulati dell'immortalità dell'anima e dell'esistenza di Dio. In questi Kant dice che, poiché dall'azione morale disinteressata viene danno, così bisogna che questo vivere naturale debba essere continuato in un altro modo di vivere, pur sempre eticamente, ma non in disarmonia col mondo circostante. Il vivere etico ma corporeo non può non sfociare in un vivere etico puro, che non può non essere un puro vivere spirituale. Detti postulati sono già impliciti in questo argomentare dei *Sogni*[8], dove si afferma che, nei più segreti motivi del nostro agire, « noi ci vediamo dipendenti dalla *regola del volere universale* » e che « da ciò nasce nel mondo di tutte le nature pensanti una *unità morale* ed una disposizione sistematica secondo leggi puramente spirituali »; e, più oltre, che « le vere intenzioni, i motivi segreti... sono per lo più perduti per l'evento fisico nello stato corporeo; laddove in tal maniera, nel mondo immateriale, essi dovrebbero esser considerati come principî fecondi, e in esso eserciterebbero, o anche reciprocamente riceverebbero, un effetto proporzionato alla tempra morale del libero arbitrio... » (p. 387).

---

[8] Si studino direttamente nel testo le belle pagine 384-388.

a) *La coscienza dell'alterità nella spiritualità.* — Kant tenta, dunque, di confermare con qualche osservazione reale il « ragionamento oscuro » che dalla vita ci fa congetturare lo spirito, cioè di uscire dalla possibilità (§ 19, c) o impossibilità per entrare nella realtà. Il fondamento di questa entrata nella realtà non è dato dall'esperienza, ma dalla *coscienza* che ciascuno di noi ha *di un universale intelletto nel conoscere e di un universale volere nell'operare*. Che cosa ci dà la prova di questa coscienza? Il fatto che ciascuno di noi nella sua singolarità non può fermarsi — almeno in certi casi — a questa singolarità.

Noi sentiamo che, nel conoscere qualche cosa, ciascuno di noi ha bisogno del consentimento altrui. Dicendo: « questo tavolo è di legno », senza che me ne avveda io sento la necessità che gli altri siano anch'essi persuasi della verità di ciò che affermo.

E la stessa cosa succede quando siamo nel campo del volere [9]. Difatti, perché io compia un'azione, è necessario che gli altri l'approvino: se io, per esempio, spinto dalla fame, sto per rubare un pane, non posso ascoltare solo la voce del bisogno, ma devo anche ascoltare la voce che mi rimprovera e mi dice: « tu diventi un ladro! ». Vi sono però esempi non solo di schietto egoismo, ma anche di generoso altruismo. Quando io dò del mio povero patrimonio qualche cosa a colui che sento abbia bisogni maggiori dei miei, non sento piacere di questa mia privazione, eppure una « segreta potenza » mi costringe a dirigere la mia attenzione al bene dell'altro [10]. C'è sempre, dunque, questo *altro* che concorre al mio volere. Quindi il mio intendere, il mio volere, non è soltanto mio; ciò prova che io sono in possesso di qualche cosa che non è come la forza materiale riempiente un certo spazio dove essa è,

---

[9] *Ib.*, pp. 385-386: « Quando noi riferiamo le cose esterne al nostro bisogno, non possiamo far ciò, senza sentirci contemporaneamente legati e limitati da una certa sensazione, che ci fa notare come in noi quasi abbia attività un estraneo volere e sia condizione necessaria del nostro proprio piacimento un esterno assenso ».

[10] *Ib.*, p. 386: « Una segreta potenza ci costringe a dirigere nel tempo stesso la nostra intenzione al bene di altri o a beneplacito altrui, sebbene ciò spesso accada malvolentieri e si opponga fortemente alla inclinazione interessata; non è adunque soltanto in noi il punto in cui concorrono le linee direttive dei nostri impulsi, ma vi sono anche, fuori di noi, nell'altrui volere, forze che muovono noi ».

e scacciante da quello ogni altra forza, ma di una forza (*spirito*) che esplica una certa attività nello spazio *senza cacciare l'altro*.

C'è allora un intendere universale e un volere universale, che è valido per ciascuno e quindi per tutti. La prova, dunque, dell'esserci un intelletto universale e una volontà etica universale è data da questa *coscienza dell'alterità* che ciascuno ha nella *coscienza della « suità »*.

Quando noi parliamo di volere e intelletto universale siamo nel mondo intelligibile, siamo arrivati ad una *comunione che non è corporea, cioè di enti che si escludono l'un l'altro, ma spirituale, cioè di enti che si penetrano l'un l'altro*. A questo punto possiamo chiedere: quando io sono costretto, nell'agire, a non volere soltanto il mio bene, ma anche l'altrui, sono mosso dall'altrui volere o dal volere universale? Kant qui non pone questo problema, ma più tardi (nella *Fondazione della metafisica dei costumi* e nella *Critica della ragion pratica*) risponderà: dal volere universale.

Ecco che cosa significa l'autonomia etica kantiana. Io non sono mosso — dice Kant critico — dall'*altro* a beneficiarlo, quando l'altrui dolore mi commuove: in questo caso sarebbe questo sentimento di compassione, suscitato in me dall'altro, a muover me; e la compassione, come ogni sentimento, è motivo patologico, non motivo razionale puro che tocchi l'essere in sé. Ora, possiamo domandarci: se è da escludere l'intervento di altri nella determinazione del mio volere, in quanto sarebbe un intervento patologico e cioè fenomenico, non verrebbe così ad esser tolta la prova che Kant ci ha dato di questo entrare nel mondo degli spiriti? Non è vero che io sia mosso dall'influenza del volere altrui; questa influenza è pura fenomenicità, che, lungi dal condurre al volere universale, lo esclude, in quanto questo non può non essere l'inseità stessa del volere. C'è solamente questa determinazione del volere universale, ma non c'è l'intervento dell'altro a suscitare la volizione mia in favore di lui. Da questa, che è l'implicita risposta critica di Kant (implicita perché la domanda egli non se la pone né prima né dopo la Critica) sull'autonomia del volere etico, si è concluso: sì, c'è lo Spirito, ma esso non è il mondo degli spiriti, bensì lo Spirito, persona unica, Io assoluto. Non c'è che uno spirito: l'Io assoluto di Fichte, l'Idea che si nega di Hegel. Nel dare questa risposta non si è pensato che allora io, come io singolare, scompaio e quindi non sono più morale: la moralità almeno è tolta da me. Non posso più essere morale, cioè fare quell'azione per cui sento consentaneo l'altrui volere. Infatti:

1) o sento la dipendenza di me dal volere universale, e in questo mio dipendere non sono più autonomo, e quindi non sono più morale perché non sono unico; 2) o non sento la dipendenza dal volere universale, e allora non sono più morale, perché moralità è appunto sentire questa dipendenza dell'io singolare dall'universale. In entrambi i casi si nega la moralità. Perciò, evidentemente, si viene a negare proprio quello che si dovrebbe ammettere come presupposto necessario.

Il vero è che la risposta che si deve dare è questa: dipendenza dall'universale, *non* dagli altri (ha ragione allora Kant quando dice che, se il singolo come singolo muove me, io sono in una situazione patologica, non nell'azione morale). Dunque, dipendenza dall'universale, sì, ma in quanto io sono uno fra i tanti che dipendono tutti dall'universale. Perciò né Kant qui, né Kant nella Critica, e neppure la comune coscienza sopprimono l'alterità soggettiva spirituale per ammettere l'eticità. Ne deriva la necessità del consentimento, come nel campo intellettivo così nel campo etico: consentimento che non deve *essere posto a base*, ma deve *avere base* in questa coscienza che ogni singolo ha dell'intelletto e del volere. Questa dipendenza reciproca tra noi che si ha nell'alterità richiede la *dipendenza intrinseca di ciascuno dall'Unico*, cioè quella che io intendo per immanenza (non naturalistica).

Dall'alterità, dunque, Kant parte per entrare nel mondo degli spiriti. Pure Kant non ha mai posto esplicitamente il problema della pluralità nella spiritualità. Altra cosa è infatti porre il problema della fenomenicità. Quando Kant dice che l'io del senso interno è io fenomenico, non per questo esclude che io, nella mia effettiva, non fenomenica meità, sia singolare e non unico. Non bisogna confondere la fenomenicità con la pluralità.

b) *Il sentimento e la coscienza morale.* — Giacché abbiamo parlato della patologicità critica del sentimento, in quanto riferentesi ad una alterità fenomenica, mettiamo in evidenza che una certa fenomenicità del sentimento c'è anche qui che dalla Critica siamo ancora lontani.

La coscienza dell'« altro » in me, e quindi la dipendenza dell'altro e di me da un *unico* che ci costituisce entrambi, possiamo — concede Kant — chiamarla sentimento morale, ma siamo allora

soltanto nel fenomeno della coscienza morale [11].

E Kant porta l'esempio della newtoniana legge di gravitazione, che è fenomenica, ma può essere riportata ad una legge causale [12]. Così, continua Kant, può farsi pel sentimento morale: da questo dobbiamo passare ad ammettere la « forza attiva » [13], di cui esso è manifestazione, fenomeno. Questa forza attiva sarebbe una « naturale ed universale azione reciproca » [14], che sarebbe, in fondo, l'attuarsi di quel carattere dell'attività spirituale che è la sua penetratività.

Basta fermare un po' l'attenzione qui, per vedere che la reciprocità dell'azione di tali essenze spirituali è condizionata dall'ammissione di una intrinseca unicità, senza la quale la reciprocità non è possibile. Quella reciprocità diventa attività etica solo quando riconosce questa immanente unicità di principio delle azioni reciproche. Se invece ci fermiamo solo nella reciprocità dei singoli, siamo nel campo degli interessi e non in quello dell'eticità. Come si vede, non è qui nascosta la presentazione del sentimento, anche morale, come fenomenico? Kant non ha ancora formulata chiaramente la sua dottrina morale, ma ce ne sono i germi chiari e inconfondibili.

---

[11] *Ib.*, p. 386: « Se questa costrizione del nostro volere a concordare col volere universale, costrizione che sentiamo in noi, la si vuol chiamare s e n t i m e n t o m o r a l e, si parla di essa soltanto come fenomeno di ciò che in noi avviene, senza stabilirne le cause ».

[12] *Ib.*, p. 386: «Così Newton la sicura legge degli sforzi di ogni materia ad avvicinarsi reciprocamente chiamò g r a v i t a z i o n e di essa, in quanto non volle implicare le sue dimostrazioni matematiche in una fastidiosa partecipazione a dispute filosofiche, che possono aver luogo intorno alla causa di essa. Tuttavia egli non esitò a trattare questa gravitazione come un vero effetto di una universale attività reciproca della materia, e perciò anche le dette nome di a t t r a z i o n e».

[13] *Ib.*, p. 386: « Non dovrebbe esser possibile rappresentarsi come conseguenza di una vera forza attiva con cui le nature spirituali influiscano l'una sull'altra, anche gli impulsi morali che nelle nature pensanti si manifestano col reciproco riferirsi di ciascuna di queste alle altre? ».

[14] *Ib.*, pp. 386-387: « Non dovrebbe essere possibile, cioè, rappresentarsi tal fenomeno in modo che il sentimento morale sia questo s e n t i r l a d i p e n d e n z a del volere singolo dal volere universale, ed una conseguenza della naturale ed universale azione reciproca, con cui il mondo immateriale raggiunge la sua propria unità morale, formandosi a sistema di spirituale perfezione secondo le leggi di questa coesione a lui propria? ».

c) *Le tre conseguenze etiche dell'ammissione del mondo intelligibile.* — Ora Kant, da tutto ciò ed a conferma della « osservazione reale » del volere superante la persona agente, trae delle conseguenze. Ma mette subito sull'avviso che, se il suo ragionamento persuade al punto da trarre l'estrema conseguenza dell'assoluta certezza del mondo spirituale, si rischia di dargli un'importanza troppo più grande di quella che dovrebbe avere. In realtà, quando si tratta di questi argomenti, noi misuriamo il pro e il contro con una bilancia falsa: un braccio di essa è sempre più lungo e quindi il suo piatto è sempre preponderante, giacché in tema di esistenza dell'anima la bilancia del giudizio umano è irrimediabilmente portata a pendere dalla parte del sì perché dà all'uomo la « speranza dell'immortalità ».

Ma vediamo in breve queste conseguenze:

1° - Prima di tutto, ammettendo questa base dell'eticità, noi vediamo scomparire alcune gravi irregolarità nell'agire dell'uomo in quanto essere ragionevole. Noi siamo mossi, nel nostro agire etico, da *intenzioni* insondabili. Talvolta queste intenzioni, che pur hanno un fine buono, raggiungono invece un fine disastroso, non solo per colui che agisce, ma anche eventualmente per colui in favore del quale si agisce. È certo una irregolarità questa non rispondenza del successo all'intenzione. Orbene, essa sparisce qualora si ammetta che il campo in cui deve valere e vale ed ha successo l'intenzione è quello del mondo spirituale; il successo nel mondo corporeo non riguarda il mondo spirituale, nel quale, invece, troveremo sempre il successo vero della buona intenzione.

2° - Io quando vivo sono nel mondo spirituale. Se la morte è del corpo, io che sono nel mondo spirituale continuo a vivere. Dunque, quando muoio non si tratta per me di abbandonare un mondo per entrare in un altro, bensì di continuare a vivere con la mia eticità, con la mia buona intenzione nel mondo puro degli spiriti.

3° - Tutto ciò presuppone un « ordine di natura » nella spiritualità. Qui Kant ammette una natura corporea ed una spirituale. Ma non c'è bisogno, egli dice, di uno speciale intervento divino per costituire questo mondo degli spiriti che è nell'ordine libero della natura [15]. È quello che Kant due anni prima aveva

---

[15] *Ib.*, p. 388: « Il presente e il futuro sarebbero dunque quasi tutti d'un pezzo, e costituirebbero un tutto costante anche secondo l'ordine di natura. Quest'ultima circostanza è di speciale rilievo. Poiché, a pen-

già sviluppato nell'*Unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*. È assai più persuasivo trarre questo mondo spirituale dall'ordine della natura che farlo nascere dall'intervento arbitrario di Dio.

Queste sono le tre conseguenze che Kant trae dalla probabile ammissione di un mondo spirituale, sul fondamento di una volontà etica che supera il volere del singolo chiuso in se stesso. Le difficoltà nascenti dalla constatazione della eticità nel mondo sarebbero tolte con l'ammissione del *mondo spirituale,* che costituisce così un *postulato della eticità.*

27 — Le obiezioni contro il postulato

a) *Critica della schietta ipoteticità (postulato etico) del mondo spirituale.* — Delle dette tre conseguenze etiche dell'ammissione di un mondo degli spiriti Kant parla con molta serietà: non c'è traccia dell'ironia con cui egli parla abitualmente in questa operetta.

Passiamo ora a vedere il limite che separa questo mondo intelligibile puro degli spiriti dal concreto mondo degli uomini viventi. Kant parla di esso come di una ipotesi con una certa minore serietà di quando parlava delle conseguenze etiche del mondo intelligibile nel mondo concreto umano, ma pur certo senza cadere nello scetticismo. E comincia col prospettare una obiezione contro l'ammissione di questo mondo metafisico: « Se, riguardo al mondo degli spiriti e al posto che la nostra anima ha in esso, la cosa sta come ce la rappresenta l'abbozzo che ne demmo, par quasi che nulla sia più strano del fatto che la comunione degli spiriti non sia una cosa universalissima e comunissima, e lo straordinario riguarda quasi più la rarità dei fenomeni che la loro possibilità » (p. 388).

Se, dunque, il mondo intelligibile fosse vero così come la moralità di noi uomini viventi lo richiede, e cioè consentendo un posto in esso allo spirito di ciascuno di noi, esso mondo intelligibile dovrebbe essere l'unica verità conosciuta, dovrebbe essere il mondo « universalissimo e comunissimo » della nostra coscienza.

---

sar soltanto secondo ragione, dover ricorrere ad un volere divino straordinario per togliere l'inconveniente che nasce dalla incompleta armonia tra la moralità e le sue conseguenze in questo mondo, è difficoltà grave ».

E invece esso non ci risulta: questo non risultare direttamente è dunque una « difficoltà » che costituisce una istanza gravissima contro la sua ipotetica ammissione. Fermiamoci un momento su questa *ipoteticità* del mondo spirituale; cioè sul suo non risultare ed essere ammesso soltanto per ipotesi, ricorrendo, per giustificare l'ipotesi, alle conseguenze che esso genera nel campo della umana condotta. Anche oggi, dopo Kant, il problema della spiritualità dell'essere continua ad essere posto in questi termini: come richiesto soltanto dall'eticità. È porre in antitesi eticità e verità, perché nella verità, considerata indipendentemente dalla eticità, questa spiritualità non ci risulterebbe e noi dovremmo scegliere tra vero e buono. Di tale antitesi risentono oggi le dottrine idealistiche le quali, quindi, sono costrette a rigettare il vero per il buono, per poter così sostenere la spiritualità dell'essere. Non si accorgono che quest'antitesi, quest'abbandono del vero per il buono, le porta diritto a negare anche la spiritualità dell'essere e, quindi, anche lo stesso bene sul quale pretendono di costruirla. Se nella conoscenza risulta il mondo materiale, questa materialità non potrà, in definitiva, non aver ragione di ogni potere che la nega. E si spiega quindi l'*etica del successo,* in cui sfocia ogni etica basata su questa antitesi del bene col vero, su questa necessità di negare il vero (ciò che risulta), per conquistare il bene (ciò che non risulta): nell'etica del successo la materia, che sarebbe essa solo vera, riprende il sopravvento.

Questa ipoteticità schiettamente etica del mondo spirituale va abbandonata, perché è fondata unicamente sull'asserito non risultare del mondo spirituale.

Ora tale negazione della conoscenza del mondo intelligibile, che Kant manterrà nella Critica, è soltanto un gratuito misconoscimento di quella che era stata la scoperta specifica di Cartesio, e cioè che si conosce il *cogitans* (l'essere spirituale) meglio che non l'*extensum* e cioè tutte le cose materiali, compresa la nostra stessa corporeità. È la scoperta cartesiana della spiritualità dell'essere: l'essere veramente conosciuto è l'essere del pensiero, l'essere spirituale. Tale scoperta non risuona ancora nell'anima di Kant, perché egli è partito dalla scienza fisica. E un indizio fondamentale di questa negazione della conoscenza della spiritualità è proprio il riportare la conoscenza metafisica dell'essere spirituale alla conoscenza spiritistica. Riportare quella a questa è abbandonare e non conquistare la spiritualità, perché è cadere in quella empiricità fenomenica, nella quale consiste la così detta materialità, come lo

stesso Kant vedrà con chiarezza nel periodo critico. Sotto certi aspetti, dunque, Kant non ha vista la profondità della scoperta cartesiana.

b) *Eterogeneità e contatto tra mondo spirituale e mondo umano.* — Questo valore della scoperta cartesiana non era visto da Kant e non è visto ancora neppure adesso. Ancora adesso la spiritualità dell'essere è solo un'ipotesi, è solo un postulato etico. Se Kant avesse visto la detta scoperta cartesiana, non si proporrebbe la difficoltà nel modo in cui egli qui se la propone.

Pure egli elimina la difficoltà. Ed ecco come: per essere la mia anima nel mondo degli spiriti, deve avere « di se stessa come spirito una intuizione immateriale » (p. 389); ma questa « è del tutto diversa da quella con cui la sua coscienza rappresenta se stessa come uomo mediante una immagine che ha la sua origine dalla impressione degli organi corporei e che non vien rappresentata in rapporto ad altro che a cose materiali » (p. 389). Della mia anima, dunque, io ho una intuizione immateriale, cioè puramente spirituale; ma io, come uomo, ho di essa soltanto una intuizione materiale. Ora è naturale che l'intuizione immateriale non coincida con l'intuizione materiale: pur essendo io lo stesso soggetto, ho una duplicità di persona: persona spirituale e persona materiale. Unico dunque il *subiectum*. due e incomunicabili tra loro le persone, l'una spirito puro, l'altra materia che soffoca lo spirito, facendosi intuire come l'anima di tal persona. Si spiega così perché questo mondo spirituale, che dovrebbe essere il più conosciuto, è il più sconosciuto.

C'è qui, in forma grezza, la distinzione critica tra l'io fenomenico e l'io noumenico.

Questa soluzione dell'obiezione, però, presenta subito a Kant un grave inconveniente che fa rinascere l'obiezione in forma opposta. Dalla soluzione data della difficoltà risultano due mondi separati: il mondo degli spiriti, separato dal mondo umano pensante, il quale non può pensare che la materia [16]. Non dovrebbe dunque esserci nessuno che, essendo uomo, conoscesse il mondo spirituale. Ci sono invece gli spiritisti che lo conoscono. Ecco dun-

[16] *Ib.*, p. 389: « Le rappresentazioni dell'un mondo, a causa della loro diversa natura, non sono idee concomitanti a quelle dell'altro mondo, e perciò ciò che io penso come spirito, non viene ricordato da me come uomo, ed inversamente lo stato mio come uomo non entra affatto nella rappresentazione di me stesso come spirito ».

que l'obiezione in forma opposta: spiegata la mancanza di conoscenza diretta del mondo spirituale con l'eterogeneità delle intuizioni, non è più possibile ammettere eccezione e gli spiritisti costituirebbero invece tali eccezioni (p. 390).

Bisogna risolvere questa obiezione. Kant conserva l'eterogeneità tra mondo spirituale puro e mondo umano, ma ammette un possibile eccitamento tra rappresentazioni affini: « Questa eterogeneità delle rappresentazioni spirituali e di quelle che appartengono alla vita corporea dell'uomo, non deve esser considerata come ostacolo così grande da togliere ogni possibilità di esser talora coscienti, persino in questa vita, degli influssi da parte del mondo spirituale » (p. 390). « Non è quindi inverosimile, che sensazioni spirituali possano passare nella coscienza, svegliando fantasie loro affini » (pp. 390-391). Kant risolve, dunque, questo ripresentarsi dell'obiezione, ammettendo un eccitamento delle rappresentazioni costitutive del mondo umano. Si spiega così il visionarismo degli spiritisti — essi vedono le cose spirituali — effettivo inganno dunque degli spiritisti in questo loro vedere cose inesistenti nel mondo materiale. « Queste rare persone in certi momenti sarebbero tentate dall'apparenza di alcuni oggetti come fuori di loro, oggetti che essi riterrebbero presenza di nature spirituali, che cade sotto i loro sensi corporei: è soltanto un inganno della loro immaginazione, ma pur tale che la sua causa è un verace influsso spirituale, che non può esser sentito immediatamente, ma si manifesta alla coscienza soltanto con immagini affini della fantasia, che prendono l'apparenza di sensazioni » (p. 391).

28 — Metafisica e metapsichica

a) *L'associazione per somiglianza e il simbolismo.* — Vedemmo che la seconda obiezione (l'eterogeneità tra i due mondi spirituali, quello puro e quello umano, non consente il risultare del primo al secondo, neppure per eccezione) era risoluta da Kant con l'ammissione di una specie di mediazione tra i due mondi, mediazione consistente nell'associazione di concetti simili tra loro; « giacché questi [gli influssi del mondo spirituale] possono passare nella coscienza personale dell'uomo certo non immediatamente, ma eccitando, secondo la legge dell'associazione dei concetti, quelle immagini che son loro affini e che svegliano rappresentazioni analoghe dei nostri sensi, le quali non sono certo lo stesso concetto

spirituale, ma pure ne sono simboli » (p. 390). È ammessa, dunque, una certa affinità tra talune rappresentazioni del mondo spirituale puro e talune altre del mondo umano. E l'ammissione dell'affinità tra rappresentazioni e la conseguente loro associazione sono date a Kant da Hume, il quale pone l'associazione come spiegazione ultima del mondo reale della coscienza, fatto di cose sapute e non di singole impressioni o rappresentazioni. Si sa che per Hume, oltre l'associazione per somiglianza, che qui ci riguarda, c'è anche quella per contiguità temporale e spaziale. Né Hume né Kant vedono l'assoluta e gratuita dommaticità di questa ammissione sia dell'associazione che della somiglianza come criterio di essa. Non si domandano che cosa sia il simile, mentre basta una piccola introspezione per vedere che le *rappresentazioni simili tra loro suppongono la coscienza di uno stesso oggetto*, di cui le rappresentazioni simili sono, tutte, rappresentazioni; questa coscienza dell'oggetto, dunque, spiega la somiglianza, e non è spiegata da questa. Il simile assolutamente elementare non risulta, come fu visto chiaramente da Leibniz. Il simile suppone già fatta o quella sintesi, a spiegar la quale invece esso è chiamato da Hume e da Kant, o quella astrazione del comune e quindi identico nelle varie rappresentazioni, sul fondamento del quale si riconoscono simili le rappresentazioni, aventi, ciascuna in sé, quel carattere comune a tutte. Per la somiglianza tra rappresentazioni che suppongono già la sintesi, si pensi alla somiglianza delle figure corporee umane tra loro; e per la somiglianza di quelle che suppongono il concetto astratto in base al quale sono riconosciute simili, si pensi alle rappresentazioni di cose colorate o ugualmente colorate, ecc. Tutta questa somiglianza, però, suppone l'omogeneità delle rappresentazioni simili.

Con Kant, invece, ci troviamo dinanzi a rappresentazioni assolutamente eterogenee, spirituali le une, corporee le altre, alcune delle quali devonsi associare tra loro in base ad una riconosciuta somiglianza, nonostante la loro eterogeneità. Per permettere questa associazione Kant pone le rappresentazioni corporee, che devono essere riconosciute analoghe a un certo « concetto spirituale », come « simboli » di questo. Simbolismo che da Kant non sarà mai abbandonato del tutto, e che è professato oggi in modo radicale dal nostro Martinetti, profondo studioso e seguace di Kant [17].

---

[17] Per la difficoltà del simbolismo radicale cfr. CARABELLESE, *L'idealismo italiano*, Napoli, 1938, Loffredo, § 55.

Che sia possibile « che un concetto spirituale » susciti direttamente la coscienza del suo simbolo, Kant trova dimostrato dai « nostri più alti concetti razionali, che si avvicinano abbastanza a quelli spirituali ». Anche essi « quasi abitualmente prendono una veste corporea per rendersi chiari » (p. 390). Così, per es., delle proprietà morali di Dio sono simboli i corporei sentimenti, del tempo è simbolo una linea, dell'eternità un tempo infinito, ecc. (p. 390).

Ci troviamo così ora, con Kant, dinanzi a tre specie di concetti: *spirituale, razionale, simbolico.* Il Kant critico abbandonerà senz'altro il concetto spirituale, in quanto dichiarerà inconoscibile l'essere in sé, del quale quel concetto sarebbe concetto; fonderà nelle idee la razionalità e la simbolicità, proclamando la necessità di agire « come se » quelle idee fossero vere e proprie conoscenze. E il posto di questo triplice genere di concepire sarà preso dalla sintesi del concreto concepire, sensitivo ed intellettivo ad un tempo, che porterà alla dualità di corpo e di spirito.

b) *L'ipereccitabilità e la sensazione spirituale come mediazione reale tra i due mondi.* — Dimostrata possibile l'eccezione in base a questa affinità nascente dalla unicità dell'oggetto, cui la rappresentazione sensibile e quella spirituale si riferiscono, Kant passa a identificare le persone umane in cui è possibile che tale eccezione si attui.

Questa possibilità è ammessa per i visionari, che sono non gente comune, ma « persone i cui organi hanno una eccitabilità straordinariamente grande » (p. 391). A proposito dei detti organi, c'è una nota [18] che val la pena di avere presente: l'organo ipereccitabile dei visionari è il cervello come sensorio dell'anima. Ora sappiamo che per Kant organicità è corporeità, quindi eterogeneità dalla spiritualità, e che questa spiritualità la si deve concepire diffusa in tutto il corpo organico. Che cosa significa dunque questo ammettere il cervello come sensorio dell'anima? Non è dare una sede all'anima, cosa che già Kant aveva dimostrato inconcepibile? Inoltre il corpo come tale non è, tutto, quella pla-

---

[18] KANT, *op. cit.*, p. 391: « Con detti organi non intendo quelli della sensazione esterna, ma il sensorio dell'anima come vien chiamato, cioè quella parte del cervello, il cui movimento suole accompagnare le varie imagini e rappresentazioni dell'anima pensante, come al riguardo ritengono i filosofi ».

tonica prigione dell'anima, la quale fa sì che « lo stesso soggetto che appartiene, come membro, contemporaneamente al mondo visibile e all'invisibile non è proprio la stessa persona » (p. 389)? Come è, dunque, possibile che una parte di esso corpo, che separa la persona umana dal mondo invisibile, sia, proprio essa, come parte di corpo, il « sensorio dell'anima »? In questa domanda è coinvolto il problema del sentire, che Kant non si pone mai radicalmente e che ancora oggi è lungi dall'esser posto a fondo.

Tralasciando questa difficoltà e venendo all'identificazione kantiana degli uomini eccezionali che, in un mondo di veggenti, *vedono l'invisibile*, possiamo domandarci: qual è dunque il nocciolo profondo dell'ammissione kantiana che dei nevropatici possono attuare la mediazione tra mondo puro degli spiriti e mondo umano? È quello stesso che è stato messo in valore recentemente dallo James, il quale ha affrontato questo problema riguardo all'anormalità dell'uomo religioso, il quale ha esperienze che altri non hanno. Può darsi, anzi certamente, il mistico è un nevropatico, egli ammette, ma questo è ragione sufficiente per rigettare quello che il nevropatico sente come insuperabile esperienza? E il problema c'è e non è dei più semplici a risolversi. Toglierlo di mezzo, riducendo la verità assoluta ed il valore spirituale in genere alla pratica normalità degli uomini comuni, è tutt'altro che una soluzione filosofica. È un dire, per esprimermi in termini volgari, « tiriamo a campare ». E il tirare a campare non è filosofia. Quanto della pretesa filosofia, specialmente idealistica, di oggi in Italia sia un tale tirare a campare, lascio vedere alla vostra stessa discrezione.

Il valore spirituale non sta nella *normalità umana,* che lascia fuori di sé l'*anormalità,* e così si limita a un determinato numero di fatti: gli uomini e la loro normalità. Ma certo non sta neppure nell'anormalità, che lascia fuori tutta la normalità.

L'errore degli uni (per es. Croce) e degli altri (per es. James) *sta nella fondazione empirica della filosofia.* La mediazione tra mondo spirituale puro e mondo umano è dunque nella ipereccitabilità di talune persone, della quale, dice Kant, « certo sta a fondamento una reale sensazione spirituale » (p. 391).

Il mondo « soprasensibile », dunque, degli spiriti (come Kant dirà l'essere in sé in periodo critico), il mondo spirituale dà, di sé, *una reale sensazione.* Siamo di nuovo al problema del sentire. Per ammettere che lo spirituale si presenti nel corporeo, Kant fa reale una sensazione dello spirito: lo *spirito è sentito.* In periodo cri-

tico Kant abbandonerà del tutto questa ammissione di una diretta sensazione del mondo spirituale in sé, e parlerà invece di un'intuizione intellettiva, che egli però negherà all'uomo e farà propria soltanto di Dio. La sensazione non sarà più, per il Kant critico, del mondo spirituale in sé, come non sarà più neppure del mondo corporeo in sé: la sensazione sarà soltanto del fenomeno, appunto perché è propria di quella tale persona umana vivente in un mondo corporeo, la quale, pur essendo lo stesso soggetto spirituale, non è, *sic et simpliciter,* identificabile con questo. La fenomenicità del sentire Kant qui ancora non vede chiaramente e perciò pone in questa diretta sensazione spirituale la mediazione, eccezionale ma reale, tra il mondo degli spiriti e il mondo degli uomini.

c) *Metafisica e Metapsichica* (*Kant e Bergson*). — Possiamo ora concludere, con Kant, riguardo a questo ipotetico mondo degli spiriti: « Si può — egli dice (pp. 392-393) — ormai non provare imbarazzo nell'ammettere motivi razionali plausibili dei racconti di spettri, che tanto spesso ai filosofi capita di sentire e così degli influssi di spiriti d'ogni sorta, di cui qua o là si parla. Certo, anime separate e puri spiriti non possono mai essere presenti ai nostri sensi esterni, né stare altrimenti in comunione con la materia; ma ben possono agire sullo spirito dell'uomo, che con essi appartiene a una sola grande repubblica, cosicché le rappresentazioni, che essi svegliano in lui, si rivestano, secondo la legge della sua fantasia, di imagini affini ed eccitino l'apparenza di oggetti conformi ad esse come fuori di lui. Questa illusione può colpire qualunque senso... Se frattanto si ragguagliano gli uni con gli altri, i vantaggi e gli svantaggi che posson risultare in colui che sia organizzato non soltanto pel mondo visibile, ma anche in certo grado per l'invisibile... » tutto questo porta insieme vantaggi e svantaggi. Se tutti fossimo visionari, non potremmo certo vivere in questo mondo. E Kant fa l'esempio del cocchiere di Tycho de Brahe: « Buon signore, voi vi intenderete certo del cielo, ma qui, sulla terra, voi siete un pazzo » (p. 393). Se tutti fossimo visionari, l'esperienza sarebbe impossibile. La norma riguarda, dunque, questo mondo dell'esperienza; non è male, dunque, fa intendere Kant, che ci siano i visionari, ma che siano pochissimi, se tutto il normale agire umano non vuol essere sconvolto. Questa, dunque, la soluzione kantiana dell'ammissione del mondo intelligibile, ravvicinando l'esperienza metapsichica a quella che egli dice filosofia arcana (*geheime Philosophie*), che sarebbe poi una metafisica pura, la quale ci aprirebbe

« la comunione col mondo degli spiriti. » La filosofia, dunque, per Kant, invitata a risolvere il problema spiritico o spiritistico, ne darebbe la soluzione in una eccezionale sensazione spirituale. In fondo questa sensazione spirituale sarebbe l'ammissione metafisica.

Il problema, da Swedenborg e Kant in poi, non si può dire morto. La metapsichica di tempo in tempo risorge (anche oggi è stato ufficialmente costituito in Italia un istituto nazionale per tali studii), passando dai tavoli medianici alle ricerche scientifiche di laboratorio. Tali ricerche a noi non interessano: accanto alla psicologia ci può, e forse ci deve essere, una metapsicologia; accanto alla psicologia normale una psicologia anormale. Né ci interessano le soluzioni del problema filosofico dell'essere in sé, fondate su tali empirici fatti o ricerche metapsichiche: le ricerche non cessano di essere empiriche come i fatti che esse indagano. E una soluzione filosofica del problema dell'essere non può essere fondata su un fatto o una indagine empirica.

Accenneremo soltanto, di volo, a un recente tentativo di spiegazione filosofica del fatto spiritico, perché anch'esso, come quello di Kant, è tale che non prende a fondamento il fatto stesso, ma cerca nella filosofia un principio capace di spiegare il fatto. Alludo al tentativo di Bergson [19]. Sappiamo che per Bergson l'antispirituale per eccellenza è lo spazio « che è ciò che crea le divisioni nette. I nostri corpi sono esterni gli uni agli altri nello spazio; e le nostre coscienze, in quanto attaccate a questi corpi, sono separate da intervalli » (p. 83). Ma le nostre coscienze non aderiscono ai corpi che « con una parte di loro stesse »; possono quindi « ad ogni momento accader degli scambii tra loro ».

Spiritismo è superamento delle divisioni nette, che per Bergson sono un'esigenza del pratico vivere umano, non sono l'essenza profonda dell'essere. A questa essenza profonda dell'essere corrispondono invece « le diverse coscienze » nella loro « reciproca invasione (*empiétement*) ». È la kantiana penetratività che noi abbiamo messa in evidenza.

Fondamento di questa bergsoniana invasione reciproca degli spiriti è « l'idea di una coscienza che supera i limiti (*déborde*) dell'organismo ».

---

[19] BERGSON, *Fantômes de vivents et recherche psychique.* È un discorso che il Bergson tenne alla « Society for psychical research » in Londra il 28 maggio 1913, ed è stampato in *L'energie spirituelle*, 1920[6], dal quale traggo le citazioni.

A parte la maggiore empiricità di questa dottrina bergsoniana di fronte a quella kantiana, resta la deficienza per l'una e per l'altra di una netta impostazione del problema della singolarità nell'essere spirituale. Ma profondamente vera è la non limitazione della coscienza all'organismo, la quale importa la non confusione della coscienza con la vita.

Ora, per sapere che la coscienza non è chiusa nell'organismo, non c'è bisogno di ricorrere allo spiritismo. Qualunque altro problema presupposto dalla coscienza prendiamo ad esaminare, noi vediamo che la coscienza supera questa organicità, pur senza, per questo, negare l'alterità nella coscienza stessa; quell'alterità che è presupposta da Kant e da Bergson, che pur non ne vedono la difficoltà e non ne pongono il problema. Tale alterità è la singolarità esistente della coscienza, singolarità che costituisce l'esistenza nella coscienza concreta, e che perciò non è concepibile se non viene ad organizzare qualcosa di unico, quello che io dico Oggetto puro, Principio assoluto.

Ma a fondamento della soluzione di questo problema della singolarità spirituale non possiamo certo prendere la Metapsichica, anche se elevata a scienza e sottratta alle illusioni dei visionari, come non possiamo prendere la Psichica, cioè la normale psicologia. Metapsichica e psicologia non possono dir nulla alla filosofia prima, alla metafisica, poiché sono, esse, scienze di determinati fatti. E la metafisica che voglia sorgere su fatti determinati sarà sempre una metafisica dogmatica e falsa.

Prescindere dai fatti bisogna nell'indagare le universali esigenze di coscienza, e così si troveranno anche le esigenze cui i fatti stessi devono rispondere. Per filosofare bisogna puramente e semplicemente, e cioè a priori, e cioè prescindendo da qualsiasi contenuto l'esperienza ci dia, chiedersi come è possibile la coscienza. Ora, quando ci poniamo questa domanda, possiamo entrare nel mondo intelligibile come tale, senza dover presupporre a suo fondamento l'*esperienza di esso mondo.*

Non l'esperienza anormale sarà fondamento dell'ammissione del mondo spirituale, come di tale ammissione non è fondamento l'esperienza normale. Questa non è pura materialità, come quella non è pura spiritualità. *Questo l'insegnamento principale che dobbiamo trarre da questa indagine sul mondo degli spiriti: la necessità della fondazione a priori della filosofia; la fondazione empirica ci sballotterebbe inconcludentemente tra l'esperienza normale e quella anormale.*

29 — Il fatto spiritico e la filosofia comune

a) *La filosofia come sogno.* — Kant, chiudendo il secondo capitolo, in cui ci ha dato un « frammento di filosofia arcana », e ci ha aperto « la comunione col mondo degli spiriti », e passando al terzo[20], per togliere tale comunione, implicitamente par che si domandi: Ma è proprio filosofia, questa filosofia latente, arcana? La risposta, non esplicita, è piuttosto un no che un sì. Passiamo, dunque, dalla cabbala all'anticabbala, dalla filosofia arcana alla filosofia comune. Ma qual'è questa filosofia comune? Kant è contemporaneo di due che si dicono entrambi filosofi: Wolff e Crusius, i quali non sono affatto d'accordo nella loro pur comune scienza. Sono essi dunque veramente filosofi, cioè hanno una scienza universale? Evidentemente no.

Così Kant può mettere nello stesso piano i filosofi e i visionari di cui ha parlato precedentemente: sono sognatori gli uni e gli altri. E la ragione di questo accomunamento nel sogno Kant la trova nell'inversione del detto di Aristotele, cioè « vegliando abbiamo un mondo comune, sognando ognuno ha il suo mondo ». « A me — continua Kant (p. 393) — sembra che si possa invertire l'ultima proposizione, e dire: quando di diversi uomini ciascuno ha il suo proprio mondo, è da presumere che essi sognino ». E allora, sognatori sono i visionari, e sognatori sono Wolff e Crusius. I primi sono sognatori della sensazione, i secondi sognatori della ragione. « Poiché, quando una buona volta... veglieranno completamente, cioè apriranno gli occhi ad uno sguardo che non esclude l'accordo con un altro intelletto umano, niuno di essi vedrà nulla che, alla luce delle loro prove, non apparisca anche a tutti gli altri evidente e certo, ed i filosofi abiteranno nello stesso tempo un mondo in comune, qual è quello che già da gran tempo hanno occupato i matematici; e questo importante avvenimento non può differirsi più a lungo... » (p. 394).

Ecco, dunque, la filosofia, identificata con la filosofia arcana, mettersi sullo stesso piano della visione spiritica: ciascuno dei filosofi vede ciò che non vede l'altro; e l'uno e l'altro vedono ciò che gli uomini comuni non vedono. Perché filosofia, invece, ci sia come scienza, bisogna che sia *unica* come la matematica, e cioè

---

[20] Il titolo intero è *Anticabbala. Frammento di filosofia comune per togliere la comunione col mondo degli spiriti.*

identica per ciascuno dei filosofi, come identica è la matematica per ciascuno dei matematici. Così qui è già formulato nettamente il motivo che condurrà poi Kant alla Critica, e in nome del quale Kant inviterà i metafisici a sospendere il loro lavoro in attesa dei risultati della Critica.

Non è il caso di fermarsi a mettere in evidenza le ragioni [21] dell'apparente mancare di questa unità oggettiva nella filosofia, ragioni che si riassumono tutte nella sua pretesa scientificità. Anche con Kant la filosofia non avrà conquistata la sua unità scientifica.

L'unità nella matematica c'è, perché i matematici non hanno bisogno di chiedersi chi sono essi matematici. Ma a questo Kant non pensa ora e non penserà neppure dopo. E sogna per la filosofia la bella unicità della scienza matematica: proprio questo sogno lo porterà alla Critica.

b) *Lo spiritismo come falsa localizzazione.* — Sognatore, dunque, per quanto della ragione e non della sensazione, anche il filosofo metafisico col suo personale sapere. Il sogno metafisico non sarà, dunque, capace di provare la realtà di un altro che par sogno anch'esso: sogno della sensazione. Tra questi sognatori della sensazione « sono comunemente annoverati coloro che talora han da fare con gli spiriti... » (p. 394). Veri e propri sognatori della sensazione sono tali visionari, che son da distinguere da quelli che Kant dice sognatori veglianti della sensazione: i costruttori di chimere, gli artisti della fantasia. Le loro chimere, secondo Kant, non sono viste affatto meno chiaramente di quanto sian visti gli oggetti reali che li circondano. Perciò indizio della non realtà di quelle chimere non è affatto una minore loro chiarezza: quanto a chiarezza esse la vincerebbero sulle sensazioni di cose reali. Quando Ariosto vedeva, con la sua fantasia, l'ippogrifo, lo vedeva con chiarezza maggiore che non vedesse il proprio cavallo reale o la camera nella quale egli fantasticava. Sognatori della sensazione sono dunque anche i fantasti (uomini che con la loro fantasia vedono oggetti inesistenti, ma pur non li confondono con quelli reali), ma che pur non sono da confondere con i visionari. « La ragion per cui queste [chimere] sono sogni già nella veglia, sta nel fatto che egli [il sognatore vegliante] le rappresenta, in tal tempo,

---

[21] Si veda al riguardo il mio volume *Il problema della filosofia da Kant a Fichte,* Palermo, 1929, Trimarchi.

come in sé, laddove rappresenta come fuori di sé gli altri oggetti che egli sente... » (pp. 394-395). Invece « [i visionari] nella veglia, e spesso anche nella più grande vivacità delle altre sensazioni, riferiscono certi oggetti tra i posti esterni delle altre cose che essi realmente percepiscono intorno a sé... » (p. 395). Il sognatore vegliante vede *in se stesso* le sue chimere, perciò non le pone come reali (cioè *fuori di se stesso*); il visionario (lo spiritista) invece vede *fuori di se stesso*, e quindi ritiene reale, qualcosa che un altro uomo come lui non vede fuori e di lui e del visionario, e che perciò è da ritenersi chimera del visionario come quella del fantasta. Perciò, per Kant, l'artista non presenta un problema al filosofo: ciò che è nel suo cervello è ritenuto proprio tale. Il visionario, invece, presenta un problema al filosofo, e tal problema non è quello del veder qualcosa che non è reale, ma quello del veder come reale, *cioè fuori del proprio cervello*, qualcosa che è soltanto nel suo cervello.

E come la rappresentazione della chimera nel fantasta non è meno chiara della rappresentazione della cosa reale, così nel visionario la rappresentazione del mondo spirituale non è più chiara di quella del mondo umano. Non è quistione di chiarezza, fa a ragione notare Kant, *è quistione di localizzazione* delle rappresentazioni. In questo localizzare le proprie visioni il fantasta non erra, perché le ritiene soltanto proprie (e cioè localizzate in lui stesso) e non reali (e cioè localizzate fuori di lui); erra invece il visionario perché ritiene reale (cioè localizzato fuori di lui) ciò che invece è soltanto suo proprio (cioè localizzato in lui).

Il problema è dunque ridotto a vedere « *come è possibile questo inganno* » (p. 396) *nella localizzazione delle proprie rappresentazioni.*

Su che si fonda Kant nel ridurre ad errore di localizzazione quella che Swedenborg gli offre come sua esperienza innegabile? Evidentemente su due esplicite ammissioni: 1) il distinguere le rappresentazioni che sono « effetti della sua [del fantasta] propria attività » da quelle in cui egli « rappresenta come fuori di sé gli altri oggetti che egli sente, e conseguentemente egli calcola... come ciò che egli riceve e patisce dal di fuori » (p. 395), e l'altra che abbiamo già analizzata (§ 29, a) che « quando di diversi uomini ciascuno ha il suo proprio mondo, è da presumere che essi sognino » (p. 393). Le due ammissioni sono dunque la patologicità della sensazione o percezione reale, inconfondibile con l'attività della rappresentazione fantastica, e la conferma della realtà

della prima, data dall'identità di stato patologico in altri uomini. Su queste due ammissioni Kant si fonderà sempre per difendere il suo realismo, cioè il credere alla cosa in sé, contro l'idealismo di Berkeley, cioè il risolvere la cosa in sé in rappresentazioni.

2) La seconda ammissione è non meno necessaria della prima per la riduzione della esperienza swedenborghiana a sogno e quindi ad errore di localizzazione. Swedenborg, infatti, difenderebbe la patologicità della sua visione, cioè la difenderebbe come esperienza. Ridotta, invece, tale esperienza ad inganno, è chiaro che questo consente una spiegazione diversa da quella che essa richiedeva quando, anche non ritenuta esperienza, si presentava come uno speciale stato di coscienza da valutare nella sua indicazione di realtà.

Per valutare l'errore di localizzazione, Kant è costretto a dare la teoria generale fisiologica della localizzazione specialmente visiva: l'oggetto sentito è visto « là dove, prolungate, si incontrano le diverse linee di direzione della impressione che quell'oggetto ha fatta » (p. 396). Questo localizzare, quindi, non è un fatto spirituale: è un fatto di meccanica fisiologica dell'organismo senziente. Perciò « la principale differenza del movimento nervoso che avviene nelle fantasie da quello che avviene nella sensazione consiste in ciò: nelle fantasie le linee di direzione del movimento si tagliano entro il cervello, laddove nella sensazione si tagliano fuori di esso » (p. 397).

Se questo meccanismo fisiologico, « per un qualche caso o malattia », è guasto, le linee del movimento fantastico si tagliano fuori anziché dentro il cervello, e la fantasia si crede realtà [22]. L'errore di localizzazione è dunque non un giudizio, ma malattia di un organo; si tratta di pazzia, non di normale stato di coscienza.

Quali sono le conseguenze che Kant trae da ciò? Varie e tutte coerenti tra loro: 1) fermarsi all'esperienza, 2) abbandonare ogni tentativo di spiegazione filosofica, perché « qual folle cosa avvi mai, che non possa esser messa d'accordo con una filosofia senza fondo? », 3) abbandonare i visionari al loro destino, l'ospedale ecc...

Così la comune filosofia, dinanzi alla quale Kant vuol trarre

---

[22] KANT, *op. cit.*, p. 398: « Ponendo dunque che per un qualche caso o malattia certi organi del cervello siano così storti e così fuori del loro naturale equilibrio..., il *focus imaginarius* è posto fuori del soggetto pensante, e l'imagine, che è opera della pura imaginazione, vien rappresentata come oggetto presente ai sensi esterni ».

il fatto spiritico, sarebbe l'esperienza scientifica in genere e fisiologica in ispecie. E per il fatto come tale Kant potrebbe anche aver ragione. Ma l'esigenza che quel fatto propone al filosofo è ben altra che il fatto stesso (cfr. § 28, c); e per tale esigenza la scienza non può non dichiarare la propria incompetenza e i propri limiti.

Però, sotto il sorriso beffardo e materialista, si nasconde la preoccupazione profonda di Kant, quella preoccupazione, che, pur attraverso la Critica, sfocerà nella dichiarazione del primato metafisico della ragion pratica.

30 — Materialismo tendenziale

a) *Le due soluzioni in antitesi.* — Del fatto spiritico, dunque, rappresentato dalla persona dello Swedenborg, Kant dà, in questo momento, due interpretazioni possibili, una opposta all'altra: l'interpretazione di esso come l'ammissione del mondo intelligibile, e l'interpretazione, invece, fisiologica di esso come un soggettivo disturbo del cervello. Della prima interpretazione è prova l'eticità della comune e normale condotta umana, resa possibile dal creder reale quel mondo intelligibile che il fatto spiritico attesta; della seconda è prova l'esperienza, che, da una parte, ci mette dinanzi alla normale localizzazione degli oggetti reali e degli oggetti di fantasia e, dall'altra, ci spiega l'anormale localizzazione degli oggetti di fantasia come oggetti reali. Già mettemmo in evidenza come questa soluzione scientifica [23] non pregiudichi il problema spirituale: ogni spiegazione fisiologica di fatti di coscienza presuppone quella coscienza che essa pretende di spiegare.

Perciò ogni sapere fisiologico e scientifico in genere presuppone la coscienza, non la spiega. E quindi ogni esame anatomico può riguardare il corpo studiato come oggetto empirico di coscienza, non la coscienza stessa che è il necessario presupposto di tale studio. Perciò, già dicevamo, l'esigenza della fondamentale spiritualità dell'essere, che Kant mette in evidenza partendo dall'empirico fatto spiritico, non ha nulla da temere da ogni esame fisiologico del cervello dei visionari.

Questa impostazione fisiologica del problema della coscienza

[23] Non ne esaminiamo l'esattezza, che non ci riguarda. Mettiamo in evidenza soltanto la confusione tra fatto fisiologico e fatto di coscienza, confusione che salta agli occhi di chiunque per poco si sia nutrito di critica.

e quindi della spiritualità era già stata in gran parte superata da Cartesio: dico « in gran parte », perché anch'egli vi rimaneva gravemente impigliato con quei movimenti cerebrali che sarebbero i soli appresi dall'anima (cfr. *Passions de l'âme*, parte I, art. 42) in quella glandola in cui ha sede, e che Kant chiama « ideas materiales » (p. 397) attribuendone il nome, che è di Wolff, allo stesso Cartesio. E Kant, che a sua volta aveva superato Cartesio negando che lo spirito potesse avere una sua sede (cfr. § 21), ora, col presentare come possibile la sostituzione della spiegazione fisiologica di un fatto di coscienza all'esigenza della spiritualità dell'essere provocata dal fatto stesso, torna a cadere al disotto del livello speculativo cartesiano.

La spiegazione fisiologica, dunque, del fatto psichico non è da confondere con l'esigenza metafisica della spiritualità dell'essere, richiesta dalla psichicità dei fatti.

Passare da questa a quella e credere che l'una col suo presentarsi possa sostituire l'altra è confondere l'esigenza di quella che poi Kant dirà « cosa in sé » col fenomeno. Il Kant critico vedrà con chiarezza questa distinzione e vedrà anche che la metafisica ha la sua inconfondibile essenza nel ricercare l'essere in sé. Non vedrà, invece, mai come tal metafisica, proprio per raggiungere in qualche modo tale essere in sé, debba rinunziare alla sua scientificità [24].

b) *La bilancia e la conclusione materialistica.* — Comunque, a noi importa ora vedere in quale posizione venga ad essere Kant per questo aver trovato, dello stesso fatto, una soluzione dovuta alla filosofia comune (esperienza) che elimina quella suggerita da una filosofia intima ed arcana (metafisica). Kant bisogna che scelga l'una o l'altra. Di qui l'imbarazzo e una certa vaghezza in cui si trova Kant, quando nel quarto capitolo *Conclusione teoretica di tutte le considerazioni della parte prima*, deve pur prendere una decisione.

In questa vaghezza troviamo affermata dapprima una tendenzialità materialistica: Kant tende, cioè, a sopprimere la soluzione spiritualistica a tutto vantaggio di quella fisiologica e materialistica, ma poi, in definitiva, riesce a superare tale tendenza.

Il problema che gli si presenta è questo: quale accettare del-

---

[24] Cfr. al riguardo CARABELLESE, *Il problema teologico come filosofia*, Roma, 1931, Tipografia del Senato, cap. I.

le due soluzioni in antitesi, quella che ammette il mondo intelligibile o quella che lo esclude, riducendo la presunta testimonianza di esso a malattia cerebrale? Ed escludere il mondo intelligibile o spirituale è accettare la materialità del mondo.

Per decidersi per l'una o per l'altra bisogna pesare l'una e l'altra. E se avessimo una bilancia atta a pesare tali specialissimi pesi, la decisione potrebbe essere subito presa. E la bilancia Kant ritiene che noi l'abbiamo: è « l'animo pacato ed accessibile a tutte le ragioni ». I due piatti di questa bilancia sono l'uno « il mio intelletto », cioè « l'intelletto umano universale dal punto di vista » della sua appartenenza a me, cioè del suo esser « *mio* », l'altro « una ragione estranea ed esterna ».

Per decidere, dunque, la questione bisogna che io, Kant, prenda questa bilancia dell'animo pacato, e cioè sia pronto a far mio « il giudizio di colui che contraddice i miei principii », quando, pesatolo due volte, scambiando i piatti, in confronto con i miei principii, « vi ho trovato un valore maggiore » (p. 401). Questa bilancia kantiana è l'animo filosofico, che io molti anni fa, non ricordo più dove, dissi temperatura a zero sotto una caldaia in bollore.

Ma devo pesar due volte scambiando i piatti: se vogliamo, dice Kant (p. 401), controllare il peso di una merce, cambiamo piatto dopo averla pesata. Se la bilancia non torna ad avere il suo equilibrio, essa è falsa. Ora purtroppo dobbiamo constatare, con tal mezzo dello scambio della merce sui piatti, che questa nostra bilancia dell'animo pacato è falsa[25]: il piatto « intelletto *mio* » ha il braccio più lungo del piatto « ragione estranea ».

Io, uomo, dunque, ho una bilancia falsa: le più piccole prove di speranza del futuro messe sul piatto « mio intelletto » vengono ad essere un peso considerevole, ma solo su di esso. Ecco perché, egli dice, è parso che questo mondo pneumatico, pur con la sua leggerezza, avesse un qualche peso, un qualche valore. Cambiategli piatto e il suo peso svanisce. Le ragioni etiche rappresenterebbero

---

[25] KANT, *op. cit.*, p. 402: « La bilancia dell'intelletto non è pur del tutto imparziale, ed un braccio di essa, che porta la soprascritta, s p e r a n z a d e l f u t u r o, ha un vantaggio meccanico che fa sì che ragioni anche leggiere che cadono sul piatto retto da esso, traggano in alto dall'altra parte le speculazioni che abbian per sé peso più grande. È questa l'unica inesattezza ch'io certo non posso togliere e che nel fatto non voglio neppure toglier mai ».

dunque l'imprescindibile falsità della bilancia umana. Personalmente io non posso togliere questa falsità, dice Kant, ma l'addito come falsità.

Egli però non dice su che cosa si basi nell'additarci questa falsità, su quale bilancia si fondi, e non può dircelo, naturalmente, poiché, sempre che si denunci un errore connaturato all'intelletto come tale, non si può dire su che cosa ci si basi.

E conservando la stessa analogia della bilancia e dei suoi due piatti, io, Kant, sono proprio sicuro, nel far cambiar piatto alle ragioni etiche, che proverebbero il mondo spirituale, — son proprio sicuro di non far niente io come io, cioè proprio in quanto sostituisco il piatto falso della bilancia? E son sicuro che nel piatto « ragione estranea » proprio io non ci sia? Basta porre la domanda perché la risposta non possa essere che negativa, e perché quindi questa così seducente falsità di essa perda ogni valore. Questa della possibilità di salita ad una ragione estranea che prescinda dall'io, che per Kant deve essere sempre e soltanto un « caro io », è un pregiudizio che Kant non abbandonerà mai, e in base al quale egli imposterà il problema della Critica [26].

Comunque, Kant, in base alle due pesate, trova che « tutte le teorie della presunta natura di esseri spirituali » valgono ben poco: « par che consistano di pura aria », e quindi conclude: « Se la soluzione cercata della proposta quistione non fosse in simpatia con una inclinazione decisa sin da prima, sarebbe ben inconcludente quell'uomo ragionevole, che trovasse maggiore possibilità nell'ammettere una specie di esseri che non hanno nulla affatto di simile con tutto ciò che gl'insegnano i sensi, che non nell'attribuire alcune pretese esperienze all'autoillusione e alla imaginazione, che in più casi non sono insolite » (p. 402). Conclude, cioè, confermando l'opposizione tra le due soluzioni, il reciso rigetto della soluzione spiritualistica, e l'accettazione della soluzione fisiologica e quindi materialistica.

c) *Tra fisiologismo materialistico e metafisica spiritualistica.* — Abbiamo detto « rigetto » della soluzione data dalla « geheime Philosophie » (filosofia intima e perciò occulta), che è la vera e

---

[26] Cfr. al riguardo il mio saggio su *La nuova Critica e il suo Principio.* Estratto dall'« Archivio di Filosofia », 1940, II. Istituto di studi filosofici, Roma.

propria metafisica; ma abbiamo forse esagerato, perché Kant, subito dopo la conclusione riportata, ci pone esplicitamente il problema di tal rigetto e conclude non col rigettarla come dovrebbe, una volta posta l'antitesi tra l'una e l'altra soluzione, e neppure col cercare di conciliarla, ma col dichiarare che del mondo intelligibile « io non intendo nulla affatto » (pp. 402-403). Il tracollare delle ragioni etiche sul piatto del « mio intelletto » non vale a farmi conoscere nulla « del modo in cui una natura immateriale può essere attiva in e con un corpo », in quanto le stesse ragioni che danno tal tracollo, trasportate sull'altro piatto, si alleggeriscono al punto da parer « che consistano di pura aria »; ma pur « è per me sufficientissimo per lo meno a farmi stare serio ed indeciso ad ascoltare i vari strani racconti di questa specie » (p. 403). Quel tracollo, dunque, puramente soggettivo ha però il valore di farmi dichiarare la mia ignoranza rispetto a questo mondo intelligibile, e di sostituire perciò tale ignoranza e quindi indecisione allo schietto e netto ripudio.

Perciò Kant conclude (pp. 403-404): « Siccome si tratta ora di concludere circa la teoria degli spiriti, così oso ancora dire che questa considerazione, se messa convenientemente a profitto dal lettore, compie tutta la conoscenza filosofica di tali esseri, e che in futuro forse si potrà anche diversamente *opinare,* ma giammai *sapere* di più ». E la « considerazione », cui Kant allude, in fondo si riassume nel ripetere, di fronte al mondo intelligibile, il socratico: *hoc unum scio me nihil scire*: ora io, e tutti poi.

Ciò che sappiamo degli spiriti è, dunque, soltanto negativo, è solo coscienza della nostra ignoranza completa. Nel mondo corporeo, invece, sappiamo veramente qualcosa e sapremo ancora sempre qualcosa di più. « Ma è tutt'altra cosa con la dottrina filosofica degli esseri spirituali. Questa può essere compiuta, ma intesa negativamente, ponendo cioè con sicurezza i limiti della nostra conoscenza... La natura spirituale che non si conosce ma si suppone, non può mai esser pensata positivamente, giacché non se ne possono trovare i dati in tutte le nostre sensazioni » (p. 404).

Positivamente, dunque, può essere pensato soltanto ciò che ci risulta dalle sensazioni, che cioè è materiale, *ciò che riempie lo spazio*. Siamo in una posizione nettamente antitetica a quella cartesiana che richiede che si conosca direttamente e prima e meglio e forse anche soltanto lo spirituale, non il corporeo.

Queste due posizioni di una conoscenza positiva del mondo materiale e negativa del mondo spirituale, e del conseguente inde-

finito sviluppo e progresso della prima [27], e della compiutezza della seconda [28], sono entrambe posizioni, che, debitamente trasformate, Kant critico conserverà. E della loro accettazione e trasformazione critica c'è già qui, netto ed esplicito, un criterio fondamentale, quello del limite. La compiutezza della conoscenza del mondo intelligibile è fondata sulla negatività di tale conoscenza, negatività che già sin d'ora per Kant significa non negazione, esclusione di esso mondo, ma « limiti della nostra conoscenza ». La gran parte, che Kant darà nella Critica a questi « limiti », tutti sanno.

Così Kant può concludere, quasi infastidito, irritato: « Io pongo da parte, come già regolata e compiuta, tutta la materia degli spiriti, estesa parte della metafisica. Essa per l'avvenire non mi riguarda affatto più » (p. 404). Ed è compiuta, perché essa « può chiamarsi *dottrina della ignoranza necessaria* degli uomini, riguardo ad una supposta specie di esseri ». Ecco la futura metafisica dialettica conoscitiva di Kant: dottrina dei limiti e quindi della ignoranza necessaria. Questo, che per noi è un errore e non il valore del pensiero kantiano, è molto più comune di quanto si pensi. Tutte le dottrine che credono di poter partire dal dato sensibile non escono da questo errore kantiano e quindi da questa impossibilità di attingere la spiritualità. Dalla materia non si può risalire allo spirito neppure nella attività volitiva, se nella attività conoscitiva ciò riesce a noi impossibile. Il criterio kantiano del limite va radicalmente trasformato in quello del Principio inesauribile della coscienza. Il materialismo, dunque, di una accettazione della spiegazione fisiologica è temperato dal mancato ripudio della spiegazione metafisica: quel materialismo è soltanto, dicemmo, tendenziale, e in definitiva sarà vinto dall'opposta esigenza metafisica. Tale tendenzialità e la susseguente eliminazione di essa, a nostro avviso, risultano chiare dalla breve « conclusione pratica » della seconda parte, quella storica, del lavoro in esame. Tale conclusione (pp. 422-427) costituisce il capitolo terzo ed ultimo di questa seconda ed ultima parte. Nei primi due capitoli di essa il Kant serio e preoccupato è completamente nascosto dietro un Kant lepido, garbatamente beffardo, incredulo e scanzonato, ma pur giammai

---

[27] KANT, *op. cit.*, p. 404: « Giacché certo non v'ha oggetto di natura conosciuto dai sensi, che si possa mai dire di aver *esaurito* con l'osservazione o con la ragione ».

[28] *Ib.*, p. 404: « La dottrina filosofica degli esseri spirituali ... può essere compiuta ».

apertamente negatore e assertore di mendacio. Il primo capitolo è un « Racconto (in verità le storie raccontate son parecchie) la cui verità è raccomandata alla informazione che crederà di prenderne il lettore »; il secondo è un « Viaggio estatico di un visionario attraverso il mondo degli spiriti ». Già alla fine del secondo capitolo e nella *Conclusione* torna il Kant serio e preoccupato della verità e delle umane sorti.

In fine del secondo capitolo (pp. 420-421) troviamo confermata l'accennata tendenzialità materialistica dal punto di vista conoscitivo e precisata l'accennata concezione della metafisica che ritroveremo, quasi tal quale, nella Critica. « La metafisica della quale io ho in sorte di essere innamorato, quantunque solo raramente possa gloriarmi di qualche suo favore, dà due vantaggi. Il primo è questo: soddisfare i compiti proposti dall'animo desioso di sapere, scrutando con la ragione le proprietà più recondite delle cose ». In questo bisogno conoscitivo dell'animo umano, però, l'esito sfugge « alle nostre bramose mani ». Il vantaggio non è conseguito. L'altro vantaggio consiste nell'esser la metafisica « *scienza dei limiti della ragione umana* ». Egli conferma qui la posizione tendenzialmente materialistica. Infatti continua: « Io certo non ho qui determinati esattamente questi limiti, ma pure li ho indicati quanto basta perché il lettore in ulteriore riflessione trovi poi che egli può dispensarsi da tutte le inutili ricerche riguardo ad una quistione, i cui dati si devon trovare in un mondo diverso da quello che egli sente ». E ancora: « Io ho dunque perduto il mio tempo per guadagnarlo. Io ho ingannato il mio lettore per giovargli ». Il giovamento starebbe nell'allontanarlo da quella metafisica che non può dargli che delusioni; nell'allontanarlo da tutta la metafisica che vuole « scrutare con la ragione le proprietà più recondite delle cose » (p. 421). In quest'ultima condanna non par salva neppure quella parte della metafisica, residua da quella « estesa parte » di essa, che era « la materia degli spiriti » (p. 404). Questa parte residua era quella da cui il Kant della *Monadologia* (cfr. § 3) riteneva che dovesse essere integrata la geometria, perché si salisse dalle leggi del fenomeno alle « legum originem et causas ». La metafisica, anche in questo campo, delle cose non più « lumen accendit » (p. 56) ma « stabilisce con sicurezza i limiti della nostra conoscenza » (p. 404), perché la « recondita causarum primarum intelligentia » sarà sempre « recondita », e la metafisica non può dirci altro che questo suo esser nascosta al nostro intelletto, e cioè i limiti di questo.

31 — Superamento del materialismo con la eticità

a) *Positività kantiana del mondo spirituale.* — Il fermarsi di Kant al mondo sensibile, perché è il solo risultante alla conoscenza, non vuol dire, per Kant, che ci sia questo solo [29]: anzi questo, dirà chiaramente nella Critica, richiede appunto il mondo soprasensibile, del quale non possiamo dir nulla perché non lo conosciamo. Ed ecco perché Kant esorta il lettore a non fermarsi al solo mondo materiale: esso è quello che ci risulta, ma non ci possiamo fermare ad esso. Questa fermata alla spiegazione fisiologica della coscienza non preclude la via all'ammissione, sia pur cieca, dell'altra spiegazione, quella metafisica.

Kant, dunque, non ha tolto né il mondo intelligibile né la metafisica che, con la presentazione di esso, credeva di suggerire una spiegazione plausibile del fatto spiritico. Non li ha tolti per due ragioni:

a) Se egli avesse professato chiaramente il materialismo fisiologico, avrebbe tolto il limite dal campo conoscitivo che egli invece ritiene, fin d'ora, necessario a spiegare la conoscenza umana (ragione negativa). Senza questo limite non ci accorgeremmo della fenomenicità della natura che conosciamo.

b) Egli avrebbe tolto dal campo della volontà quella che pur è l'intima essenza sua, cioè *l'attività razionale*, l'agire con ragione, superante i chiusi limiti intellettivi della nostra conoscitività naturale; avrebbe cioè tolta l'*eticità*, che è il fastigio della spiritualità (ragione positiva).

Queste due ragioni in fondo fanno uno, perché è proprio questa ragione positiva (la presenza, nella nostra coscienza in generale, di questa attività più che intellettiva, qual'è la volontà

---

[29] Vediamo come qui Kant implicitamente fa distinzione tra *ciò che risulta* e *ciò che è*. Non era dunque tanto ingenua la posizione di quel pensatore che questa distinzione riaffermava: alludo al Varisco, per il quale il mondo materiale era il solo che risultasse (vedi l'opera *Scienza e opinioni*) e col quale si poteva spiegare tutto. Ma quello che risulta esclude che ci possa *essere* altro? Se così fosse, dice Varisco, non ci sarebbero le opinioni, le quali riguardano proprio il poter essere di ciò che non risulta.

Non intendo con ciò dire che condivido questa distinzione: ma non la trovo così ingenua e degna di riso quale apparve a qualcuno quando recensì quell'opera e credeva di dover cacciare il Varisco al di là di Kant nel pensiero precritico per aver riposta in valore questa distinzione che Kant ha sempre conservata.

con la sua esigenza di eticità) che ci fa dire: nella nostra conoscenza ci sono limiti. La ragione negativa è dunque sostenuta da quella positiva: in tanto abbiamo necessità di ammettere dei limiti nella conoscenza, in quanto abbiamo, con la volontà, una coscienza che non può chiudersi nel puro mondo materiale.

Questa ragione positiva Kant ci aveva già prospettata come prova del mondo intelligibile. Egli la riprende nella seconda parte [30] del capitolo III (pp. 426-427), fondendola con l'argomento della immortalità.

L'esame di questa ripresentazione conclusiva delle ragioni etiche del mondo intelligibile ci proverà il definitivo superamento della tendenzialità materialistica verso la quale Kant è spinto dalla scienza, che, come filosofia comune, egli credeva di poter sostituire alla metafisica, come filosofia intima ed arcana. La filosofia, sia intima sia comune, non è mai scienza; e quanto più Kant ha tentato la fissazione della filosofia come scienza, tanto più ha mostrato l'illimitatezza della filosofia di fronte alla limitazione della scienza.

b) *Eticità e immortalità, ragioni oggettive del mondo spirituale.* — Dal tentativo di porre come universale filosofia la fisiologia psicologica derivava la detta tendenzialità materialistica nella soluzione del problema generale degli spiriti. Tale infatti era diventato per Kant il problema speciale, da cui aveva preso le mosse, della apparizione degli spiriti (spiritismo). E il problema generale degli spiriti certo non poteva essere risoluto dalla fisiologia. Par che di questo Kant abbia coscienza, quando, chiudendo il suo lavoro, torna a ripresentare quelle ragioni della metafisica, che parevano del tutto soppiantate da quelle della cosiddetta filosofia comune (fisiologia psicologica).

Egli ci aveva detto che quando noi valutiamo, in concorrenza con l'ipotesi fisiologica, l'ipotesi metafisica di un mondo spirituale, quest'ultima, mentre ha quasi un valore zero nel piatto della « ra-

---

[30] Nella prima parte (pp. 422-426), oltre la notata (§ 30, c) svalutazione della metafisica, oltreché per gli spiriti anche per le cose, c'è l'affermazione, fatta quasi di sotterfugio, senza accentuare la cosa, dello spirito come qualcosa non solo di incorporeo, ma di *costante* (p. 424).

Ho voluto mettere in evidenza questo carattere di costanza perché poi Kant porrà il problema del *me come spirito* come problema della *sostanzialità* dello spirito (vedremo ciò nei paralogismi della ragion pura, e nei postulati della ragion pratica) sulla base appunto di tale costanza.

gione estranea », ne ha uno massimo nel piatto del « mio intelletto », perché quella ipotesi coincide proprio con quella « speranza del futuro » che costituisce il troppo lungo braccio che sostiene il piatto del « mio intelletto », e che per tale eccessiva lunghezza falsifica appunto la bilancia. Ammettere il mondo spirituale è ammettere la mia immortalità, la quale è « una inclinazione precisa fin da prima » (p. 402), cioè, in parole povere, un pregiudizio del mio amor proprio.

Pareva, dunque, che di tale ipotesi non si dovesse più parlare. Ma egli sin d'allora ci avvertiva che di tale bilancia « è questa l'unica inesattezza, che io certo non posso togliere e che nel fatto non voglio neppure togliere mai » (p. 402). Dunque quella « inclinazione, insinuatasi prima dell'esame », quella inclinazione alla immortalità egli non può e non vuole togliere. E perciò, il tentativo che egli fa qui, nel ripresentare, a conclusione, le ragioni etiche del mondo spirituale presentate dalla metafisica, è quello di eliminare l'inclinazione falsificatrice della bilancia, non col sopprimerla, ma col giustificarla e cioè col trasformarla da « inclinazione senza esame », « decisa sin da prima », in giudizio che abbia il suo valore anche sul piatto della « ragione estranea ».

È chiaro che se Kant conclude proprio con questo tentativo, egli conclude col cancellare la tendenzialità materialistica (e cioè il tendere ad elevare a soluzione del problema generale degli spiriti la soluzione scientifica del problema speciale dell'apparizione dei cosiddetti spiriti) e con l'affermare nettamente la soluzione metafisica del problema degli spiriti. Soltanto egli crede che non si debba dire soluzione metafisica, ma soluzione etica: il mondo spirituale risulta per l'eticità, non per la metafisica. Vediamo come e perché.

L'immortalità, fino a Kant, era dottrina ammessa dalla religione cristiana in generale, come il necessario premio ad una vita virtuosa, la cui virtù doveva consistere nell'obbedire al comandamento di Chi il premio dava poi in compenso di tale ubbidienza. Quindi l'agire etico della umana coscienza non aveva una sua autonomia: la moralità era sottoposta al comando divino religioso, ed era condizionata dal premio. Ora Kant, riprendendo, in questa conclusione pratica di tutta l'indagine, le ragioni etiche (§ 26) che suffragavano l'ipotesi metafisica del mondo spirituale, vuole liberare queste ragioni (e quindi in definitiva anche quell'ipotesi) dalla loro dipendenza da questa speranza dell'immortalità, che aveva così soltanto un valore soggettivo e non oggettivo. E le libera,

mostrando che l'agire etico non è obbedire ad un comando estrinseco alla coscienza e promettente il premio dell'eterno gaudio alla obbedienza, ma è obbedire ad un comando, da una parte intrinseco (autonomia della volontà), dall'altra non condizionato dalla promessa del premio. L'eticità non presuppone né il comando religioso né la promessa del premio. L'eticità è un *prius* e non un *post*.

Facendo tale l'eticità, noi abbiamo, da una parte, riscattata l'ipotesi metafisica del mondo spirituale da quella servitù alle nostre tendenze egoistiche e l'abbiamo, quindi, resa valida anche nel piatto della « ragione estranea », e, dall'altra, abbiamo reso l'immortalità, in quanto dipendente della eticità, non più una tendenza soggettiva, falsificatrice del valore della ipotesi metafisica, ma una esigenza oggettiva anch'essa, una esigenza della eticità pura.

Tutto questo, che, come si sa, è un nucleo essenziale dell'etica kantiana, è già qui accennato chiarissimamente [31].

In tal modo Kant in questa conclusione toglie radicalmente quel che abbiamo detto materialismo tendenziale: l'ipotesi metafisica riprende pieno e radicale il sopravvento come esigenza etica: essa non si identifica più con una tendenza soggettiva, ma ha il suo valore oggettivo: si ricordi che per Kant *l'agire etico è agire per motivi che non sono miei*. E, difatti, ogni agire umano, che sia veramente, più ancora che razionale, consapevole del suo Principio, ha per massima: *non agire per il piccolo o grande vantaggio che possa conseguirtene, ma agisci così come il fine oggettivo della tua operosità richiede*. Il proprio vantaggio (piacere) non può esser fine.

Cosa da tenersi sempre ben presente, perché è molto difficile che questa purezza etica si sappia raggiungere in pieno. Con ciò non voglio dire che tutti debbano essere eroi: gli eroi che sopprimono sé per l'idea, che si dissolvono in pieno nel loro fine, sono pochi; ma tutti, « ogni anima ben nata » direbbe Kant, devono chiedersi innanzi tutto: « Questa mia azione *che cosa richiede* che io faccia? », e non chiedere quale sia il vantaggio che da essa mi potrà derivare. Questa eticità del vivere dà forse, o anzi certo, a chi la professa, una minore quantità di vantaggi economici, di godimenti materiali, ma gli conferisce una molto più *grande dignità*, una maggiore consapevolezza; lo fa veramente per-

---

31 Questa argomentazione è introdotta da Kant quasi furtivamente con un « E che? » a metà di p. 426. La si studi direttamente in quella bella pagina kantiana.

sona cosciente, lo fa essere veramente quel *sapiens* che con Spinoza noi riteniamo *non soggetto alla morte*. Così Kant può, o crede di potere, ammettere positivamente il mondo spirituale, senza farlo dipendere né da una gratuita speranza dell'immortalità, né da una pretesa conoscenza metafisica di esso: il mondo spirituale si fonda sull'etica, non è né un pregiudizio né una conoscenza metafisica.

La metafisica può quindi rimanere, per Kant, in quanto è conoscenza, scienza dei limiti della ragione. Si profila così quell'antitesi, quella esclusione reciproca tra conoscenza e moralità, che porterà Kant alla proclamazione del primato della ragion pratica. Il vero è che siccome è una vera e propria metafisica quella che Kant fa della ragion pratica (volontà), così la metafisica, mentre non rimane limitata al campo conoscitivo, non è in questo soltanto negativa, dialettica, dichiarante la propria incapacità.

Tra intelletto e volontà non v'ha antitesi da conciliare in una dialettica antinomica o da superare in un dominio puro della volontà. Questa antitesi, io credo sia una falsità fondamentale, che ha turbato tutto lo sviluppo del pensiero kantiano e postkantiano. Se la coscienza conoscitiva fosse solamente empirica e perciò fosse solamente negativa di ogni affermazione dell'in sé, dell'Assoluto, che l'eticità invece afferma, potremmo avere questa eticità? Se nel conoscere, insomma, non fossimo consapevoli di quell'Essere in sé che sostanzia tutti gli altri, non si avrebbe nella coscienza etica questo valore, nel modo in cui l'essere in sé prescrive.

Le due forme non sono affatto in antitesi: se col conoscere fossimo chiusi irrimediabilmente nel campo dell'esperienza, lo saremmo ugualmente anche nel volere.

Per salvare il Bene bisogna salvare, non abbandonare o negare, il Vero. Questo Kant ben sentiva, anche se limitava l'intelletto ben più della volontà; ma non lo sentirono in genere i pensatori che vennero dopo e che di questa antitesi come dell'opposizione in generale costituiscono la stessa spiritualità.

Capitolo Quinto

SVANIRE DELLA ESISTENZA REALISTICA

32 — Dall'esperienza pura allo spazio assoluto

a) *Il disagio dell'esperienza pura.* — Abbiamo concluso il capitolo riguardante gli esistenti spirituali puri col vedere il rovesciamento che Kant ritiene debba farsi tra metafisica ed eticità, perché l'unica prova del mondo spirituale, cioè l'eticità dell'umano agire, serva veramente come prova. Eticità è attività; metafisica, per Kant, è scienza pura, e quindi, per Kant precritico, non attività ma ricettività; or il mondo spirituale non può risultare, comincia qui Kant a vedere con chiarezza, che nella e dalla attività, quindi non nella e dalla conoscenza. Perciò la metafisica, come schietta conoscenza, non può aver valore nella dimostrazione del mondo spirituale: si pone di fronte a questo come scienza del limite.

Siamo giunti perciò a un esautoramento della metafisica come scienza pura non solo del mondo intelligibile, ma anche dello stesso mondo fisico, del quale la metafisica vuole essere scienza razionale pura. Quest'ultimo esautoramento è in funzione della considerazione humiana che i concetti dell'esperienza, i quali, per Kant, a differenza di Hume, pur ci assicurano della esistenza reale delle cose di cui sono concetti, non sono poi capaci di giustificare la possibilità intrinseca di queste cose, il che invece la metafisica pretendeva di fare.

Con questa riduzione dei concetti empirici, diremmo, a *puri segni soggettivi dell'esistenza oggettiva* delle singole cose, Kant viene a porre come un baratro tra l'esperienza come tale e la scienza come tale. Finora, per Kant, la metafisica, come scienza, ci dava l'essenza di quelle cose, di cui l'esperienza ci dava l'esistenza. Essenza ed esistenza ora, invece, vengono come ad essere scisse, in

quanto nel mondo conoscitivo umano i concetti di esperienza, che ci danno l'esistenza, non possono essere permeati da quella scienza che ci dovrebbe dare l'essenza (possibilità) [1].

Ora, alla scissione di esistenza ed essenza nel mondo reale Kant non ha mai creduto, neppure in questo momento: *le cose esistenti hanno un'essenza.* Alla loro scissione nel mondo conoscitivo (scissione tra esperienza e scienza), invece, egli ora par che creda, e par che la sua adesione sia soltanto alla esperienza (il puro esistente nella coscienza, l'apossibile), e non alla scienza (essenza pura nella coscienza, possibilità).

Questo l'intimo disagio che caratterizza questo momento spirituale di Kant; l'eliminazione di tal disagio è il motivo intimo operante nell'animo di Kant in quel periodo che io dico di « incubazione della Critica » (1767-1780), nel quale Kant pare si chiuda in se stesso, e non pubblica che poco. Pur in quel poco c'è un netto e progressivo abbandonare l'adesione ad una esperienza che esclude la possibilità, per andare verso una scienza della possibilità, che torni ad essere compatibile con l'esperienza.

b) *Le regioni dello spazio e lo spazio assoluto.* — Il primo passo verso l'uscita da questo disagio è un piccolo scritto, pubblicato (1768) due anni dopo i *Sogni*: *Del primo fondamento (Grund) della distinzione delle regioni nello spazio* [2].

Esso è divisibile in tre parti: impostazione del tema (pp. 433-435); dimostrazione dell'incongruenza (pp. 435-439); deduzione da questa per la dimostrazione del tema (pp. 439-440). Kant prende motivo da una promessa non mantenuta da Leibniz di una nuova scienza (l'*Analysis situs*), e dice: « Io ricerco qui filosoficamente il primo principio della possibilità di ciò di cui egli si proponeva di determinare matematicamente la grandezza » (p. 433). Egli vuole, dunque, ricercare la possibilità del *situs*; vuol dimostrare che, perché ci siano posizioni relative dei corpi nello spazio, ci deve

---

[1] Per credere all'esperienza il Kant scienziato deve dunque gettare a mare la scienza? Deve dunque sapere soltanto che esistono le cose, senza sapere per nulla che *cosa* sono? E non è così assolutamente vana ogni scienza? E non è, la scienza, tanto più vana quanto più è scienza, cioè conoscenza a priori?

[2] Questo scrittarello (*Scritti precritici*, cit., pp. 431-441) viene generalmente congiunto più al periodo precritico che a quello critico. Per me invece è il primo segno di superamento della concezione precritica.

essere lo spazio assoluto. Vuole dunque mostrare che lo spazio assoluto è presupposto dallo spazio relativo [3]. E comincia col determinare il concetto di regione spaziale. Questa « non consiste nella relazione che una cosa ha con un'altra nello spazio, il che propriamente costituisce il concetto di posizione, ma nel rapporto del sistema di queste posizioni con lo spazio cosmico assoluto » (pp. 433-434).

La regione non è dunque *da confondere con la posizione*: questa presuppone quella, e *quella presuppone lo spazio cosmico assoluto*. Per Leibniz, invece, pel quale l'esistente è la monade sostanziale, inestesa, non riempiente e neppure occupante uno spazio, lo spazio si risolveva tutto e soltanto in posizione, non essendo esso altro che l'esteriorità reciproca delle singole monadi sostanziali complete (e cioè anche materiali); esteriorità reciproca, che, in un mondo, quale il leibniziano, che non consente relazioni reali, viene a costituire una schietta fenomenicità, in quanto appunto schietta relatività, cioè esteriorità, cioè non sostanzialità.

Con questa affermazione delle regioni come 1) non identificabili con le posizioni, 2) presupposte da queste e 3) non spiegabili se non con un rapporto dello spazio relativo delle posizioni, il quale presuppone la sostanza materiale, con lo spazio assoluto che non presuppone tale sostanza, è da Kant per la prima volta decisamente e apertamente negato il concetto leibniziano di spazio come schietta estensione e quindi soltanto fenomeno, *prope nihil*.

Questa posizione newtoniana, che Kant così viene ora ad assumere, può con chiarezza dedursi da quella concezione, che egli precedentemente aveva, dello spazio come avente una sua propria caratteristica (divisibilità all'infinito), inconfondibile, da una parte, colla caratteristica dell'esistente sostanziale (monadicità), ma, dall'altra, non deducibile da questa, anche se da accordarsi con questa (cfr. *passim* il Capitolo III): non può esserci geometria, se lo spazio non ha una costituzione propria. Vedemmo nella *Monadologia physica* che lo spazio non era ben definito: era un composto? era un'essenza? presupponeva o no la materia? Erano tutti interrogativi che Kant non si poneva esplicitamente, e a cui, quindi, non

---

[3] KANT, *op. cit.*, p. 434: « Il mio scopo nella presente trattazione è di ricercare se nei giudizi intuitivi della estensione, quali li contiene la geometria, si possa trovare una prova evidente *che lo spazio assoluto è indipendente dalla esistenza di ogni materia ed ha anche una realtà propria come primo principio di possibilità della composizione della materia* ».

dava una risposta. Ora, invece, Kant ci dice apertamente: *perché ci sia materia e conseguentemente, secondo la dottrina leibniziana, spazio relativo, deve esserci lo spazio assoluto.* Questo è quindi il necessario presupposto e della materia sostanziale e dello spazio relativo che ne consegue. Questa, dunque, la tesi da dimostrare.

Lo spazio assoluto ha una realtà propria, è il vero e proprio spazio. Kant non dice che lo spazio ha un'esistenza. Per Kant, l'esistenza è propria dei singolari, fisici o spirituali. Lo spazio ha dunque una sua speciale realtà, quale che sia il suo rapporto con gli esistenti. « La prova che io qui cerco, deve fornire non ai meccanici, come avea in animo Eulero, ma anche ai geometri, una persuasiva ragione per poter affermare, con l'evidenza loro abituale, la realtà del loro spazio assoluto » (pp. 434-435).

Io da filosofo, dice Kant, do ai geometri il fondamento del loro spazio. Questo il tema; qual è il mezzo che Kant ha per dimostrarlo? È la cosiddetta incongruenza.

33 — Il principio di determinazione dello spazio

a) *Trasformazione delle dimensioni identiche in regioni diverse dello spazio.* — La tesi da dimostrare è dunque questa: lo spazio è assoluto, e, in quanto tale, è 1) indipendente dall'esistenza della materia e 2) ha una sua propria realtà, nella quale è il principio della determinata materia. Il tema è dunque diviso in due parti: una negativa, l'altra positiva. Veniamo ora alla dimostrazione. Il punto di partenza [4] è duplice: da una parte lo spazio corporeo concepito come fuori di noi, dall'altra noi, col nostro corpo. Quello spazio corporeo ammesso come « fuori di noi » non può essere saputo, se non perché « è da noi conosciuto coi sensi soltanto in quanto è in relazione con noi stessi ». Quindi i due principi (lo spazio fuori di noi, noi stessi) in una *unione indissolubile.* Questa *è costituita dai sensi.* Quel qualcosa, dunque, che stabilisce il nesso, l'unificazione del fuori di me col me, sono i sensi. Concetto questo

---

[4] *Ib.*, p. 435: « Nello spazio corporeo, a causa delle sue tre dimensioni, si possono pensare tre piani che si tagliano tutti tra loro ad angolo retto. Ora siccome tutto ciò che è fuori di noi, è da noi conosciuto coi sensi soltanto in quanto è in relazione con noi stessi, non è da meravigliarsi se noi prendiamo il primo fondamento per generare il concetto delle regioni nello spazio, dal rapporto di questi piani di intersecazione col nostro corpo ».

che Kant manterrà sempre. Nella Critica ci sarà una sola modificazione: il vedere che fuori significa fuori, e quindi rimane sempre fuori, rimane sconosciuto. Ciò che vedo in me conoscente sarà sempre qualcosa di me conoscente. Inconoscibilità, quindi, dell'in sé posto come fuori assoluto: il « fuori » dei sensi è sempre appatenente ai sensi e non fuori di essi.

Da questa unificazione sensitiva dello spazio fuori di me con lo spazio che io sento mio si genera la trasformazione delle dimensioni in regioni dello spazio, le quali perciò non sono soltanto dimensioni.

Quando lo spazio è visto nella pura intersezione dei piani, non c'è un sopra e un sotto, un davanti e un dietro, un destro e un sinistro, perché queste determinazioni nelle dimensioni nascono dalla considerazione di me stesso come spazio corporeo; nascono, diremmo, dal trasportare lo spazio geometrico oggettivo nello spazio psicologico soggettivo. Quando io corpo sento in questa mia soggettiva spazialità del corpo mio le dimensioni dello spazio fuori di me e cioè i piani intersecantisi fra loro, allora questi piani diventano regioni dello spazio e ciascuna di queste regioni acquista una sua propria caratteristica, inconfondibile con la caratteristica di ciascuna delle altre.

Dimostrata questa genesi oggettivo-soggettiva delle regioni, Kant deve dimostrare che in realtà questi piani intersecantisi tra loro devono essere sempre regioni, anche quando stiano fuori del corpo mio: le dimensioni astratte devono dissolversi completamente nelle regioni concrete dello spazio. Cioè deve dimostrare che ciò che c'è veramente di spaziale non sono gli astratti piani intersecantisi, ma le concrete regioni dello spazio. E ciò fa con quattro esempi: « In un foglio scritto, p. es., distinguiamo prima la parte superiore dalla inferiore dello scritto, notiamo la distinzione del lato anteriore dal posteriore e poi poniamo attenzione alla posizione dei segni grafici, da sinistra a destra e viceversa ». Dunque, di una pagina stampata la spazialità non può essere intesa, se le sue dimensioni non sono considerate come regioni dello spazio. E così per il secondo esempio: « Persino i nostri giudizi sulle regioni cosmiche sono subordinati al concetto delle regioni in generale, in quanto esse sono determinate in rapporto ai lati del nostro corpo ». Cioè non possiamo non tener conto di questo elemento che è la regionalità dello spazio, e tener conto soltanto della posizione reciproca delle parti. E così (4° esempio) « persino nella procreazione naturale, la regione determinata, secondo cui è rivolto l'ordine delle

parti, e da cui possono esser distinte due creature, che magari convengono completamente sia riguardo alla grandezza che alla proporzione e alla stessa posizione reciproca delle parti, costituisce un notevolissimo segno caratteristico, che all'occasione può dar luogo anche alla distinzione delle specie » (p. 436).

b) *Il principio completo di determinazione spaziale e l'incongruenza.* — La prima conseguenza di questa trasformazione delle dimensioni, come puri piani identici di intersezione, in determinate regioni, che importano una assoluta diversità di ciascuna, è questa: « il completo principio di determinazione di una figura corporea non sta soltanto nel rapporto e nella posizione reciproca delle sue parti » (p. 437). Per intendere nella sua essenza queste prime conseguenze, bisogna aver presente che, quando vogliamo determinare una completa figura corporea, ad esempio la figura di una mano, non basta dire che le parti di essa, per esempio le dita, hanno una data distanza tra loro, cioè una reciproca posizione e relazione esterna: tale relazione non ci dice il sopra e il sotto, il davanti e il dietro, etc.; dell'esempio addotto non ci dice se la mano è destra o sinistra. Cioè la posizione reciproca delle parti di un corpo non ci spiega totalmente il suo spazio. Dunque, non è esso il *principio completo* di determinazione della figura che nello spazio quel corpo assume. Prima conseguenza è dunque *l'insufficienza della posizione a determinare una concreta figura corporea*, e quindi la non elevabilità di essa a principio completo di tale determinazione.

E, continuando, Kant pone in rilievo una seconda notevolissima conseguenza che viene a colmare la deficienza sopraddetta: « Ma [quel completo principio che si cerca sta] anche in una relazione con lo spazio assoluto universale, quale lo pensano i geometri, ma pur così che non può essere percepita immediatamente questa relazione, ma bensì quelle distinzioni dei corpi, le quali si fondano unicamente su tal principio » (pp. 437-438). Intendiamo nelle sue due parti questa seconda conseguenza: in primo luogo c'è la supposizione che, non essendo la posizione reciproca delle parti capace di spiegare completamente la figura concreta, ci debba essere un qualche cosa, da cui essa anche dipenda: questo qualche cosa è per Kant lo spazio assoluto. Però questa dipendenza non si vede direttamente, ma la si vede soltanto in talune « distinzioni dei corpi » tra loro, le quali perciò « si fondano unicamente su tal principio » completo.

Quali sono dunque queste distinzioni che ci manifestano la dipendenza delle concrete figure corporee dallo spazio assoluto come loro principio primo di determinazione? Sono quelle che « spesso » noi notiamo tra due figure, non « disegnate su di un piano », ma concrete, cioè costituenti, ciascuna, i limiti di un corpo distinto; « esse possono essere completamente uguali e simili, e pure essere in se stesse così diverse, che i limiti dell'una non possano coincidere con quelli dell'altra » (p. 438).

Fin tanto che siamo nello spazio della intersecazione dei piani noi ci possiamo trovare dinanzi a figure uguali e simili e che quindi si coprono l'una con l'altra, cioè non sono diverse. La distinzione, invece, su cui Kant richiama l'attenzione è quella che facciamo tra due figure perfettamente *simili ed uguali, e pur diverse*. E non diverse per la materia, che eventualmente costituisca il corpo riempiente ciascuna figura simile; essa materia è supposta anch'essa perfettamente simile e uguale e comunque non è in discussione: il perfettamente simile e pur diverso è soltanto la figura come tale. Sono la stessissima figura nella forma e nella misura, e pur sono inconfondibilmente due: proprio come figura l'una, infatti, non può prendere il posto, cioè occupare lo spazio che l'altra lasci eventualmente libero; non possono mai fare una figura sola.

Questa distinzione si fa presente ed è concepibile solo quando le dimensioni sono divenute regioni. Allora soltanto ci troviamo, p. es., dinanzi a due viti, che, assolutamente simili ed eguali, pur si diversificano assolutamente per la conduttura dell'impanatura (da destra a sinistra l'una, da sinistra a destra l'altra), dinanzi a due triangoli sferici non sovrapponibili, dinanzi a due mani, una destra e una sinistra assolutamente inconfondibili, nonostante che « la mano destra è simile ed uguale alla sinistra, ed una compiuta descrizione di una sola di esse per quanto riguarda e la proporzione e la posizione reciproca delle parti e la grandezza del tutto, deve anche valere in tutte le sue parti per l'altra » (p. 438).

Un corpo cosiffatto, che, pur essendo uguale e simile, non può andare al posto di un altro, si chiama «*opposto incongruente*».

α) L'opposizione incongruente è, dunque, quella distinzione nella quale si manifesta la dipendenza della figura corporea concreta dallo spazio assoluto, dipendenza che colma la deficienza della posizione esterna reciproca come principio spaziale.

β) Per questa incongruenza quello spazio, che, posto o come la schietta estensione fenomenica leibniziana, o come la kantiana divisibilità all'infinito, pareva essere una pura identità, si

chiarisce come capace di suscitare nel suo proprio seno un'assoluta diversità. *La figura*, a determinar la quale può richiedersi la sostanza materiale, che rende lo spazio suscettibile di limiti, *non è l'ultima* ratio *dello spazio*, se nella identità della figura troviamo una assoluta diversità: l'incongruenza.

γ) Ma questa incongruenza non è certo la stessa dipendenza della figurazione corporea dallo spazio assoluto (« Questa relazione non può esser percepita immediatamente »); ma ne è, diremmo, la testimonianza indiretta.

34 — Lo spazio come realtà assoluta originaria

a) *Il composto non genera lo spazio.* — Vedemmo come Kant, a dimostrazione del tema prefissosi, ci aveva detto prima che il rapporto dello spazio oggettivo con noi, col nostro spazio corporeo, genera nello spazio quelle che dice regioni, le quali poi spiegano l'incongruenza. Ma ancora non si vede con chiarezza come questo giustifichi il tema, cioè α) l'indipendenza dello spazio dalla materia e β) la realtà di esso come condizione di questa.

Questo Kant dimostra nella terza parte del suo studio (pp. 439-440) che egli dice « applicazione filosofica di questi concetti » (p. 439).

L'esigenza, sulla quale Kant fa leva per passare a questa « applicazione filosofica », è la *interiorità* della distinzione di due corpi simili ed uguali e pur diversi nelle loro figure, quali sono gli incongruenti opposti [5].

Or si ricordi che questa *interiorità* è qualcosa che ha sempre attirato l'attenzione di Kant, anche se volentieri rifuggiva dal fermarsi in essa o su di essa. Questa interiorità è quella stessa (cfr. § 10), in nome della quale Kant salvava la semplicità della monade, pur nella divisibilità dello spazio che era riempito da quella monade semplice; la semplicità non era tolta perché « sunt, praeter praesentiam externam h. e. determinationes substantiae respectivas, aliae *internae*... [quae] *non sunt in spatio,* propterea quia internae ». È quella stessa (cfr. § 23), per la quale Kant diceva che « ogni

---

[5] *Ib.*, p. 439: « La figura di un corpo può essere completamente simile alla figura di un altro, e la grandezza della estensione completamente uguale, eppure può rimanere una distinzione interiore, cioè questa: che la superficie che chiude l'un corpo, è impossibile che rinchiuda l'altro ».

sostanza, anche un elemento semplice della materia, deve pur avere una qualche capacità interiore come principio della attività esteriore », e un tale « principio interno » faceva agire, in via di ipotesi, « un essere spirituale » (p. 378).

Quella interiorità, dunque, nella *Monadologia* non era qualcosa di spaziale, appunto perché interiorità. Qui, invece, l'interiorità diventa qualcosa di intrinseco allo spazio e perciò supera la spazialità della posizione, pur non superando la spazialità.

Devesi dunque cercare « la ragione (*Grund*) intrinseca » di « questa diversità »; e questa ragione non può essere che intrinseca: ridotte ad esteriorità, le due figure, essendo simili ed uguali, dovrebbero far uno, dovrebbero essere sovrapponibili, cioè una stessa superficie dovrebbe poter chiudere l'un corpo e l'altro.

Per ricercare questa ragione intrinseca Kant elimina prima la risposta fino ad allora data dai metafisici e da lui stesso, e cioè la posizione reciproca delle parti costituenti il corpo. Essa non può causare la diversità di due corpi incongruenti, perché la posizione reciproca è perfettamente identica. Dunque, tale posizione non spiega la diversità. Se si avesse soltanto lo spazio determinato da questa posizione, esso sarebbe soltanto lo spazio riempito dal corpo, senza regioni, che non spiega incongruenze. Quindi la posizione reciproca delle parti, se è sufficiente a spiegare la figura nella sua eguaglianza e simiglianza con l'altra, è insufficiente a spiegare la diversità che nasce in due corpi che pur hanno la stessa figura ma sono incongruenti. In breve, nella posizione reciproca delle parti non si può trovare la ragione della incongruenza, perché essa rimane ragione estrinseca, e la ragione che si chiede, invece, non può essere non intrinseca.

Si ricordi che per Kant il corpo è un composto di monadi materiali semplici. In tale composizione, dimostra qui ora Kant, messa come *prius* di fronte allo spazio, che si risolverebbe quindi « soltanto nei rapporti esterni delle parti di materia che si trovano l'una accanto all'altra, ogni spazio reale... sarebbe soltanto quello che *questa mano occupa* » (p. 439). Ora lo spazio del *riempimento* puro, cioè lo spazio che presuppone come unico suo principio la posizione reciproca delle parti di materia, è spazio che lascia indeterminata la mano riguardo al suo essere destra o sinistra, perché la detta posizione reciproca è perfettamente identica nella destra e nella sinistra. *Ora una mano indeterminata non può esserci*: non può, dunque, la posizione reciproca delle parti essere la ragione generale, unica, prima della spazialità di un corpo.

E siccome dire posizione reciproca delle parti di un corpo è dire il corpo stesso in quanto composto di quelle parti, così affermare l'insufficienza della posizione reciproca delle parti materiali è affermare l'insufficienza del composto come tale a spiegare lo spazio; il composto non spiega, non genera lo spazio.

b) *Lo spazio principio del corpo.* — Eliminata così la risposta fino allora data, circa il principio dello spazio, dai metafisici contro i geometri, Kant passa a precisare la risposta che invece si deve dare se si vuole superare la difficoltà, dinanzi alla quale ci troviamo.

E senz'altro egli inverte il rapporto tra spazio e composizione [6]. Non la corporeità (composizione di materia) è causa dello spazio, che sarebbe così il fenomeno dell'esserci di questa composizione, ma viceversa lo spazio, nel suo caratteristico essere spazio, condiziona la corporeità come composizione.

Lo spazio è condizione della materia, non questa di quello, solo se c'è uno spazio assoluto quasi a sostanziare lo spazio geometrico. È questo uno spazio che il filosofo indica ai geometri, perché essi possano sostenere proprio la loro tesi della primordialità dello spazio.

Abbiamo qui, dunque, la vittoria di una scienza che, se non è schietta metafisica, non è neppure schietta geometria, è scienza che ci rende ragione dello spazio dei geometri, fondandone la possibilità sullo spazio assoluto. È certo questo un primo passo per uscire dal disagio di un'esperienza esistenziale senza scienza di essenze, cioè rappresenta una prima liberazione da quel chiudersi in concetti empirici che ci danno solamente l'esistenza e non l'essenza.

Posta questa inversione, noi dobbiamo ricercare la ragione della costituzione dei corpi proprio nello spazio che ne condiziona la composizione: « Nella costituzione dei corpi possono trovarsi differenze e certo vere differenze che si riferiscono unicamente *allo spazio assoluto ed originario*, giacché soltanto per esso è possibile il rapporto delle cose corporee » (p. 440). Si badi, dunque:

---

[6] *Ib.*, p. 440: « Non le determinazioni dello spazio sono conseguenze delle posizioni reciproche delle parti della materia, ma queste posizioni sono conseguenze di quelle determinazioni ».

lo spazio rende possibile il rapporto. Ecco quello che Kant ora comincia a vedere con chiarezza: perché ci sia un composto, deve esserci un principio di composizione, principio di composizione che non può non essere intrinseco al composto stesso. Questo principio intrinseco, senza del quale non v'è composizione, e quindi non v'è corporeità, è lo spazio assoluto ed originario. Cioè la composizione determinatrice dei corpi, delle cose reali, quella composizione nella quale Kant pone la corporeità, dipende dallo spazio, il quale perciò è assoluto e originario. Lo spazio spiega come possano mettersi insieme le monadi che erano, e forse sono ancora, per Kant, gli esistenti perdurabili. « Imaginando una mano d'uomo come primo pezzo della creazione, è necessario che essa sia o una destra o una sinistra, e per produrre l'una era necessaria una azione della causa creatrice, diversa da quella richiesta per fare il suo opposto » (p. 439).

Questa mano è questa mano, dunque, perché vi è lo spazio assoluto e originario, cui lo stesso Dio nella sua azione creatrice non poteva non conformarsi, se voleva mettere insieme gli elementi in modo da formare una mano. Ma questo rapporto, questa dipendenza che i singoli corpi hanno dallo spazio assoluto, noi non vediamo, perché « lo spazio assoluto non è oggetto di sensazione esterna » (p. 440); noi conosciamo soltanto il rapporto di incongruenza delle due mani, che richiede la dipendenza della corporeità dallo spazio assoluto: « quanto nella figura di un corpo riguarda unicamente la relazione allo spazio puro, noi possiamo intender soltanto dal comportarsi in opposizione agli altri corpi » (p. 440). Questo spazio assoluto che non vediamo nel suo originare la corporeità perché non è sensazione, in questo momento è per Kant « concetto fondamentale che rende per primo possibili tutte quelle sensazioni » (p. 440).

Concludendo: l'insufficienza dello spazio concepito come pura esteriorità reciproca delle monadi ha portato Kant alla inversione del rapporto corpo-spazio. Da tale inversione nascono tre conseguenze: 1°) che la differenza della costituzione dei corpi va cercata nello spazio; 2°) che, perciò, questo spazio è assoluto ed originario di fronte ai corpi; 3°) che non è conoscibile direttamente il rapporto di ogni corpo con lo spazio assoluto, ma soltanto il rapporto di ogni corpo nella sua composizione con un altro corpo nella sua composizione.

Così Kant avrebbe dimostrato la prima parte del suo tema: lo spazio assoluto è indipendente dall'esistenza di ogni materia;

e parte della seconda parte: lo spazio assoluto è primo principio di possibilità della composizione della materia [7].

c) *La realtà dello spazio.* — Resta ora da dimostrare che lo spazio ha una realtà propria. Per essere principio, lo spazio deve infatti essere reale. Questo Kant cerca di dimostrare nell'ultimo capoverso della sua operetta. « Un lettore riflessivo quindi considererà il concetto dello spazio, quale lo pensa il geometra e quale hanno accolto nel sistema della scienza naturale anche filosofi acuti, non come una cosa puramente ideale » (p. 440). Non idealità, dunque, dello spazio ma realtà.

Per vedere come Kant intenda questa realtà e quali siano le difficoltà in cui egli si trova, bisogna che ricapitoliamo le varie posizioni da lui attraversate riguardo agli esistenti da un lato e allo spazio dall'altro. Per Kant, esistenza e realtà sono sempre la stessa cosa. Nella *Monadologia* (1756), in cui egli voleva conciliare metafisica e geometria, l'esistente perdurabile della metafisica (la monade sostanziale) era conciliato con lo spazio della geometria, ma per questo spazio, abbiamo visto, il pensiero kantiano oscillava tra il ritenerlo un composto e quindi un contingente, o no, per quanto il suo pensiero propendesse più al « non tolli potest » che al « tolli potest ». Né perciò Kant allora si poneva o si poteva porre il problema della realtà o meno di questo spazio che veniva a porsi come un *tertium quid* tra la sostanzialità delle monadi e la contingenza dei corpi. Poi, nel 1763, nell'*Unico argomento*, l'esistenza è caratterizzata come posizione assoluta. Quindi la domanda: posizione assoluta quella delle monadi ciascuna nella sua sostanzialità o quella di ciascun corpo nella sua contingenza? Esistono le monadi o esistono i corpi, se esistenza è posizione assoluta?

Ora poi (1768), quel problema, che finora non era posto, della realtà (e quindi esistenza) dello spazio, è posto nettamente. Ed è risoluto a favore della realtà dello spazio: lo spazio, in

---

[7] Senza spazio assoluto non è possibile che ci sia la composizione delle monadi, di cui ognuna sarebbe, per sé e in sé, composizione determinata e determinatrice. Presupposto di Kant qui è questo, che, fin tanto che queste monadi sostanziali non sono determinate — con le sole monadi non c'è ancora determinazione — le monadi sono indifferenziate. La determinazione nasce dalla composizione, quindi anch'essa dipende dallo spazio assoluto.

quanto originario e assoluto, è reale. Quindi in questo momento ci troviamo dinanzi a tre assoluti kantiani: le monadi, gli esistenti, cioè, nella loro esistenza durevole (sostanzialità); Dio, l'esistente, nella sua necessaria esistenza, l'unico assoluto necessario; lo spazio puro, assoluto anch'esso ed originario. Lo spazio rimane pur sempre eterogeneo dall'esistente monadico da un lato, dalla composizione corporea dall'altro, e, insieme con l'uno e con l'altro, rimane eterogeneo da Dio, il creatore delle monadi, il compositore dei corpi. Che cosa possa essere lo spazio assoluto di fronte a Dio come creatore e compositore, Kant non ci dice, ma ci dice chiaramente che tale spazio assoluto e originario è reale, « sebbene non manchino difficoltà che circondano questo concetto quando si voglia afferrarne con idee razionali quella realtà, che pel senso interno è abbastanza intuitiva » (p. 440).

Possiamo con la ragione dire com'è reale lo spazio? No, possiamo soltanto intuire tale realtà. La realtà dello spazio è intuitiva, non è discorsiva. È un primo passo per abolire come concetto quello che pur qui, poche righe prima, è detto « non oggetto di sensazione » ma « *concetto fondamentale* »; è un primo passo verso l'intuitività assoluta dello spazio. Con questa Kant avrà poi nella Critica superata la difficoltà.

Qui ora si contenta di mettere in evidenza che questa difficoltà, suscitata dall'ammissione della realtà dello spazio, non è tale da spaventare, giacché non è contraddittoria ed è pur sempre minore della difficoltà che nasceva dal ritenere lo spazio condizionato dalla materia, e dal togliergli quindi ogni realtà, ed era difficoltà vera, perché contraddittoria. La difficoltà che invece ora si presenta è « difficoltà che si mostra dappertutto, quando si vuole ancora filosofare sui primi dati della nostra conoscenza, ma non è giammai decisiva quanto quella che vien fuori quando le conseguenze di un concetto ammesso contraddicono l'esperienza evidente » (p. 440).

Questa contraddizione nasceva dalla dottrina metafisica che negava realtà allo spazio, perché doveva negare insieme realtà a tutta la geometria che pur, tra le scienze, è la più necessitante alla realtà.

Realtà (*Wirchlichkeit*), dunque, *dello spazio. Ma questa realtà è esistenza* (*Existenz, Dasein*)? Kant non ce lo dice, e forse neppure nella Critica si porrà mai il problema della distinzione tra esistenza e realtà, cioè il problema della singolarità nella realtà concreta.

a) *Dissoluzione dell'unità del mondo.* — È del 1770 la famosa dissertazione *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* [8]. L'espressione « mondo intelligibile » l'avevamo trovata, quasi di straforo, nel '66, nei *Sogni*, ad indicare il mondo degli spiriti, l'insieme cioè di quelle nature spirituali, delle quali Kant vuole ricercare la realtà nel mondo unico, fatto, certo, di materia, ma forse anche di spiriti, perché parte di questa materia troviamo organica.

Nell'operetta del '70, invece, ci troviamo dinanzi a una decisa dualità di mondi, dualità che ci appare subito tale, anche quando Kant vuol darci, nella prima sezione, la nozione del mondo in generale: *De notione mundi generatim.* Vediamo, infatti, sin dal primo periodo di questa sezione, in cui Kant vuol darci la nozione del mondo in generale, affermarsi la dualità: « In composito substantiali, quemadmodum analysis non terminatur nisi parte quae non est totum, h. e. *Simplici,* ita synthesis nonnisi toto, quod non est pars, i. e. *Mundo* » (p. 209).

Dunque, che cosa è il mondo per questa definizione? Parrebbe il « totum quod non est pars »; ma questo « totum » è, in fondo, quel « compositum substantiale », datoci con le prime parole. Il mondo è dunque il « compositum substantiale ut totum », cioè proprio come « compositum substantiale »: il composto, che non è parte, è il tutto, cioè il composto puro e semplice.

Come arriviamo a questa concezione? Distinguendo il « compositum » come tale in quanto *risultato della sintesi,* da quello che è il risultato dell'analisi, cioè la « pars », che, come tale, è « simplex », così come il « totum », risultato della « synthesis », è composto. Kant, dunque, proprio nel volerci far intendere la nozione del mondo in generale, distingue la nozione del mondo della sintesi dalla nozione del mondo dell'analisi: quest'ultimo, vedremo, sarà il mondo intelligibile e il primo, vedremo anche, sarà il mondo sensibile. La dualità, dunque, annunziata nel titolo prende subito piede già anche nella prima definizione del mondo in generale, e occupa di sé tutto il primo paragrafo.

Non un mondo in generale troviamo, ma un mondo della

---

[8] I riferimenti alla *Dissertazione* vengono fatti sulla 1ª edizione della raccolta degli *Scritti minori* di Kant, a cura di P. Carabellese, Bari, 1923, Laterza.

sintesi, e un tutto, che dovrebbe essere il mondo, se, accanto alla sintesi ed opposta ad essa, non ci fosse l'analisi che, nella sua purezza analitica, toglie il composto come composto e dà il semplice, che costituisce un mondo opposto al mondo composto. Sintesi ed analisi non costituiscono due aspetti del mondo, ma due mondi: il mondo del senso (*sensibilis*) e il mondo dell'intelletto (*intelligibilis*).

Questa irriducibile dualità nasce « *e natura mentis* ». Kant stesso infatti subito dopo ci dice: « In hac conceptus substrati expositione praeter notas, quae pertinent ad distinctam cognitionem obiecti, etiam ad *duplicem* illius e mentis natura *genesin* aliquantulum respexi, quae quoniam, exempli instar, methodo in metaphysicis penitius perspiciendae inservire potest, mihi haud parum commendabilis esse videtur ». Dalla sopraddetta esposizione del concetto del mondo in generale si può vedere come quell'*aliquantulum* è molto più che alquanto. Kant, senza che se ne accorga, non fa che dedurre il mondo da quella duplicità che egli ritiene « natura mentis »; da quella duplicità nasce, quindi, la duplicità della genesi del mondo, e da questa duplicità di genesi la duplicità del mondo: mondo sensibile e mondo intelligibile sono il doppio mondo della doppia mente umana: sentire, intendere.

b) *Le differenze tra mondo analitico e mondo sintetico.* — Da questa genesi mentale di ciascuno dei due mondi scaturiscono tre differenze del mondo analitico, cioè intelligibile, dal mondo sintetico, cioè sensibile:

1°) *L'astrattezza* del primo e *la concretezza* del secondo. Il primo — quel mondo intelligibile in cui non c'è che il semplice — non può risultare che per *notionem abstractam intellectus*.

Dal semplice come tale, anche se gratuitamente portato ai semplici come tali, non potrà risultare mai una effettiva composizione. Perciò quella, che in tale ammissione del semplice come sostanziale, poniamo come composizione, non è che una nozione astratta che l'intelletto, per suo conto, ha ricavato, mediante il suo lavoro di astrazione, dal semplice nella sua nuda separazione.

Il mondo sintetico, invece, siccome la sintesi « terminatur... toto, quod non est pars », non ha parti; esso è quindi lo stesso « compositum substantiale » « *in concreto* », per quanto rappresentato nei sensi [9].

---

[9] KANT, *Scritti minori*, a cura di P. Carabellese, Bari, 1923, Laterza,

2°) *L'universalità* del primo e *l'intuitività* del secondo: « Prius fit... per ideas intellectus et universales; posterius... pertinet ad leges *intuitus* » (p. 210). Per ora l'idea universale per Kant è una nozione astratta. Poco più avanti (§ 6) egli invece noterà che meglio è dirla idea pura, astraente più che astratta, e farà così un gran passo verso la Critica. Ma quel che importa a noi notare qui è che la sinteticità è propria del mondo intuitivo. E Kant non spoglierà mai l'intuitività (sensibilità) di questa capacità sintetica.

Si suole, invece, presentare la conoscenza sensibile kantiana, l'intuizione, come una caotica pluralità, la cui unità sarebbe data dall'intelletto. È una vera e propria falsificazione del pensiero di Kant.

3°) *Semplicità* del primo, *composizione* del secondo. L'analiticità del mondo intellettivo fa sì che, pur partendosi da un composto sostanziale (« dato composito substantiali ») qual è il mondo effettivo, facilmente si pervenga all'idea degli enti semplici, « notionem intellectualem *compositionis* generaliter tollendo ». E allora, « quae, remota omni coniunctione, remanent, sunt *simplicia* » (p. 210). Ecco, dunque, l'esigenza dell'analisi: *il mondo semplice*, cioè senza congiunzioni di elementi, senza composizione. Questi « simplicia » della *Dissertazione* sono le « monades perdurabiliter exsistentens » della *Monadologia*. Ma qui Kant vede che queste monadi semplici non sono, nella loro separazione (« una absque aliis separatim exsistere »), la concretezza, la realtà effettiva, ma sono invece un risultato dell'analisi astrattiva. Idee astratte e monadi separate sono coerenti tra loro: formano il mondo intelligibile.

Il mondo sensibile, invece, datoci dall'intuizione concreta, non ci porta mai al semplice. « Secundum leges vero cognitionis intuitivae id non fit, i. e. compositio omnis non tollitur ». Ci troveremo sempre dinanzi a sintesi, ciascuna delle quali, perciò, non sarà mai una *pars simplex*, sarà sempre un composto. Non solo

---

pp. 209-210: « Aliud enim est, datis partibus compositionem totius sibi concipere, per notionem abstractam intellectus, aliud, hanc notionem generalem, tanquam rationis quoddam problema, exequi per facultatem cognoscendi sensitivam, h.e. in concreto eandem sibi repraesentare intuitu distincto ». Quell'*exequi* non è « penetrare » ma effettuare, mettere in atto, o anche, alla lettera, eseguire. Cioè, quindi, togliere l'astrattezza dalla composizione soltanto pensata nell'idea astratta e mettersi nella concreta composizione. Questo, secondo Kant, fa la rappresentazione sensibile.

dal mondo sensibile non si può togliere la composizione, ma esso è lo stesso composto in atto. Intuizione e composizione sono coerenti tra loro come sono coerenti tra loro idee astratte e monadi separate. Coerenti tra loro, invece, forse non sono i due mondi con queste tre opposte caratteristiche nascenti dalla analiticità dell'uno e dalla sinteticità dell'altro.

Ma Kant non vede con chiarezza questa opposizione che, all'ingrosso, sarà poi l'antinomicità del mondo in generale, né tanto meno sente ancora il bisogno o di conciliare l'analisi con la sintesi, o di salire ad una sintesi a priori, che porti nel mondo dell'analisi (mondo intelligibile) la stessa sintesi (mondo sensibile), e trasformi così il mondo intelligibile in mondo intellettivo.

c) Reluctantia subiectiva *e* repugnantia obiectiva; *il problema della specificità del senso.* — Ma perché la mente nel far nascere la nozione del mondo si trova a doverne far nascere due (*duplicem genesin*) invece che una, e due che hanno caratteri opposti e inconciliabili tra loro? Unicamente per un « dissensus inter facultatem sensitivam et intellectualem » (p. 211).

E Kant di questo dissenso, del quale darà conto esplicito nella sezione seconda, non si preoccupa molto. Per lui « hic dissensus... nihil indigitat, nisi, quas mens ab intellectu acceptas fert ideas abstractas, illas in concreto exsequi et in intuitus commutare saepenumero non posse ». Ecco l'importante: che ci sia questo dissidio tra due facoltà e che quindi l'animo sia scisso tra questi due contrari suoi poteri, e che perciò si presentino, in luogo del mondo, questi due inconciliabili mondi, non importa a Kant; l'interessante per lui è che questi non si confondano. Il dissenso fra la facoltà intuitiva e intellettiva può rimanere, purché non si confonda « intueri » con « intelligere ». Quelle idee astratte che sono nell'intelletto non si possono commutare in intuiti (« in concreto exsequi et in intuitus commutare non posse »). Kant, subito dopo aver messa in evidenza l'incapacità di reciproca traduzione nel proprio linguaggio delle facoltà intellettiva e sensitiva, e quindi l'insuccesso cui è sicuramente esposto ogni tentativo di intuire l'intelligibile e di intendere il sensibile, pone in questa incapacità di penetrazione reciproca delle due facoltà i limiti « quibus humana mens circumscribitur ». È, direi, un preannunzio della negazione critica della intuitività intellettiva.

Ma questo dissenso soggettivo, con i conseguenti limiti della mente umana, non è una ripugnanza oggettiva, anche se alle volte

possa prenderne le apparenze e così trarre in inganno gli incauti, cioè quelli che non stanno in guardia contro le apparenze [10].

Non v'ha, dunque, per Kant, una ripugnanza oggettiva della realtà. E ad escludere dalla intima essenza della realtà come tale un'intrinseca opposizione che la costituisca, Kant ha sempre tenuto fede. Perciò gli epigoni di Kant che, basandosi sulla Critica, han creduto di trovare tale costituzione antinomica del reale ben possono essere indicati come gli « incauti » dei quali parla Kant.

Certo, dunque, l'aver liberato il mondo oggettivo dalla intrinseca « repugnantia », che invece è propria soltanto del soggetto, è un guadagno che Kant ha fatto sulla via della soluzione del problema del mondo. Ma è un guadagno anche il mezzo con cui esso è raggiunto, e cioè la scoperta di un dissidio insanabile tra due facoltà conoscitive della mente umana, l'addebito al soggetto di quella « repugnantia » di cui si libera l'oggetto? È certo un guadagno la netta affermazione che non bisogna attribuire a qualcosa fuori della mente le eventuali incoerenze che nelle nostre conoscenze troviamo; ma non si può considerare guadagno l'affermazione di un radicale dissenso costitutivo della stessa mente, per spiegare tali incoerenze. Non la si può considerare tale, anche se storicamente, in un modo o in un altro, è stata fatta e sovente ripetuta: la mente umana posta come un forzato connubio tra due facoltà rinnegantisi tra loro, il senso che richiama e lega l'uomo alla materia di natura, l'intelletto che eleva e lega l'uomo allo spirito che supera la natura. Kant libera il mondo da questa dualità contraddittoria, ma la mette a carico tutta del soggetto conoscente.

Contro questa tradizionale ammissione di una incoerente costituzione della mente ci sono sempre stati tentativi di superarla, e uno di questi era quello di fronte al quale Kant si trovava: il tentativo fatto da parte dei suoi immediati predecessori, Cartesio e Leibniz. Entrambi questi, nonostante la divergenza delle loro dottrine, avevano ammesso il senso come un conoscere confuso. Ora, a che si riduce questa affermazione, se non al tentativo di togliere questa incoerenza tradizionalmente data alla mente umana?

Il senso, per Cartesio, ma più ancora per Leibniz, non è in

---

[10] KANT, *op. cit.*, p. 211: « Haec autem reluctantia subiectiva mentitur (prende le apparenze), ut plurimum, repugnantiam aliquam obiectivam, et incautos facile fallit, limitibus, quibus mens humana circumscribitur, pro iis habitis, quibus ipsa rerum essentia continetur ».

contrasto con l'intelletto: il senso è anch'esso intelletto, solo è un intelletto più basso, un intelletto *confuso*: tra senso e intelletto non c'è dissenso radicale, non c'è iato incolmabile. Il senso intravede ciò che l'intelletto vede.

Kant in questa ammissione di Cartesio e di Leibniz del senso come intelletto confuso non vede quel che c'è di valido e cioè il tentativo di correzione del tradizionale concetto di una costituzionale incoerenza della mente umana. Non lo vede proprio perché è affascinato dalla scoperta che egli sta facendo riguardo al senso, al di là anche di tale tentativo. Egli scopre, infatti, che il senso ha una *chiarezza* ed *evidenza* tutta propria, pari alla chiarezza ed evidenza dell'intelletto cartesiano. Il senso non è affatto confuso: il senso è chiaro ed evidente nella sua forma di coscienza quanto l'intelletto.

Quindi qual era il problema che qui sarebbe dovuto nascere per Kant, se egli avesse visto nel suo valore il tentativo leibniziano? Era il problema della *chiarezza specifica* del senso, per la quale hanno torto Leibniz e Cartesio a ridurre il senso solo ad un intelletto confuso. È una chiarezza, questa del senso, tale che porta nella mente umana un'incoerenza, un dissidio, pel quale il senso dica qualche cosa che escluda quello che dice l'intelletto? *La chiarezza specifica del senso deve togliere l'intrinseca coerenza della mente*? Kant ancora non si pone questa domanda, perché conserva ancora la concezione realistica del senso, per la quale il senso dà alla mente umana la capacità di esser toccata da quel mondo reale che è fuori di essa mente. Questo problema della specifica forma spirituale del sentire nella coerenza della mente, che Kant non vide, ancora oggi non è visto. Siamo ancora al concetto di senso come « *facoltà di esser toccati dal reale che è fuori della mente* ».

Bisogna porre il problema del senso come facoltà spirituale che ha una sua chiarezza inequivocabile, bisogna concepire il senso come facoltà altrettanto spirituale quanto l'intelletto e il volere, bisogna togliere dal senso quello speciale marchio d'infamia materialistica, pel quale non si capisce come possa essere nello spirito senza portare nello spirito stesso una radicale incoerenza, una intrinseca incolmabile contrapposizione. Hegel non ha fatto che sublimare ad assoluto questa tradizionalissima concezione di una spiritualità incoerente. Da una parte gli antihegeliani d'oggi non vedono che, se si vuol veramente correggere ed abbandonare Hegel, bisogna abbandonare la concezione di un'incoerenza costituzionale

della spiritualità. Dall'altra, gli hegeliani non vedono che Hegel è il risultato e non la correzione di quella empiricissima concezione dello spirito come costituzionalmente incoerente. La cecità di questi ultimi è uguale alla cecità dei primi.

Il preteso idealismo (quello soggettivistico), nato in parte da Kant e dopo Kant, è generato dall'accettazione di questa incoerenza costituzionale. Esso non è che l'assolutizzazione di questa incoerenza.

d) *Duplice compito della Critica dinanzi al dissenso delle facoltà.* — Per non aver visto questo problema, Kant si troverà poi, passando dal momento iniziale, dalla incubazione — che costituisce la rifioritura metafisica della *Dissertazione* — alla vera e propria Critica, dinanzi a un duplice compito: 1) render possibile la coesistenza di questo dissenso intrinseco tra facoltà sensitiva e facoltà intellettiva; 2) poter ammettere un mondo reale che non abbia questa scissione intrinseca, questa incoerenza fondamentale. Come egli con la Critica adempia a questo duplice compito vedremo a suo tempo. Già fin d'ora può dirsi che quel dissenso e questa ammissione rimangono fondamentali per la Critica stessa. A chi domanderà a Kant il perché del dissenso, sappiamo che Kant anche in periodo critico non farà altro che scrollare le spalle dicendo: « Perché la mente umana è fatta così ». E rimanderà quindi la liberazione a quel mondo reale posto al di là del conoscere. Quel dissenso e questa ammissione costituiscono quindi i due limiti fondamentali in cui verrà a trovarsi la soluzione kantiana del problema metafisico nella Critica. Questi limiti sono già posti qui nella *Dissertazione*; è individuata la difficoltà del realismo, ma non è superato quello gnoseologismo realistico, dal quale tale difficoltà nasce: l'insuperabilità della coscienza è nello stesso tempo affermata e negata.

36 — La scoperta kantiana della forma

a) *La difficoltà del mondo reale precritico.* — Nonostante la decisa dualità del mondo che ci risulta, Kant pure trova ed espone, nel § 2 di questa sezione intorno al mondo in generale, tre momenti che sarebbero comuni all'uno e all'altro mondo: *la materia, la forma, l'*universitas.

α) Che cosa siano questi tre « momenti » come caratteri co-

muni all'uno e all'altro mondo; β) donde nasca questa « momentaneità » e perché essa si distingua così come Kant la distingue e non altrimenti, Kant non ricerca e non ci dice. Questa quindi dei momenti, « in mundi definitione attendenda », è un'introduzione gratuita, che pur lascerà, vedremo, le sue tracce profonde nella Critica, quando troverà, anch'essa, il suo fondamento nella dualità spirituale esaminata nel paragrafo precedente.

Da chi prende Kant questa distinzione, a cui ricorre ora per la prima volta nel risolvere il problema del mondo [11]?

La distinzione tra materia e forma correva già nella Scolastica (quantunque forse in essa si accentuasse più la distinzione tra l'« esse » formale cioè reale e l'« esse obiectivum » cioè ideale) ossia la distinzione tra l'« esse in re » e l'« esse in intellectu », fra l'« esse reale » e l'« esse intentionale » o concettuale, che la Scolastica ripeteva da Aristotele. Ora in Aristotele questa distinzione è più ampia, in quanto la materia e la forma sono poste insieme con l'efficienza e il fine. *Materia, forma, efficienza* e *fine* sono le quattro cause che si hanno delle cose. E le cause (αἰτίαι) sono per Aristotele gli stessi principii (ἀρχαί). Sul terreno aristotelico, dunque, materia e forma, in quanto principii o cause, fanno parte del mondo reale in quanto tale, sono « in re » e non soltanto « in intellectu », ossia sono due concetti della mente che conosce e giudica la realtà.

Kant ha portato nel suo mondo spirituale la distinzione aristotelica di materia e forma, cioè l'ha portata a soddisfare esigenze che nel suo modo di concepire il mondo erano nate e non trovavano soddisfacente soluzione; ma si accorgeva anche che egli così soddisfaceva esigenze del suo modo di concepire, e quindi sottraeva materia e forma aristotelica alla loro essenza di cause, di principii del mondo reale.

Per vedere chiara la differenza fra i tre momenti kantiani e le quattro cause aristoteliche, dobbiamo cominciare col premettere due accorgimenti fondamentali:

1) per Aristotele le cause hanno luogo nel mondo reale come tale; Kant invece, fino alla *Dissertazione* del '70, fino a quando cioè si occupava del mondo reale senza fare distinzione tra mondo reale e mondo conosciuto, non ci ha parlato mai di

---

[11] Dobbiamo sempre ricordare che Kant è giunto al problema filosofico del mondo dal problema scientifico di esso.

questa distinzione tra forma e materia, e quindi non ha visto le cause aristoteliche come cause. Ora che comincia a parlarcene, ce ne parla come di momenti del *mondo conosciuto*. Le cause aristoteliche riguardano la *realtà del mondo*; i momenti kantiani riguardano la *mentalità umana del mondo*.

2) Aristotele, quando parla di queste cause, ha sempre davanti il mondo sensibile, empirico, di distinte cose cadenti sotto i sensi e ritenute costitutive del mondo vero, reale, effettivo. Di queste *distinte realtà*, e spesso identificandole con esse, Aristotele afferma forma, materia, ecc. Kant, invece, quando parla dei momenti, ha presente il *mondo*, e non le singole cose distinte. Aristotele ricerca il significato e il valore di detta distinzione in ogni singola *cosa*: Kant la ricerca nel mondo. Avendo presente questi due accorgimenti, cerchiamo di cogliere il valore della distinzione kantiana.

Ora la forma « consistit substantiarum coordinatione, non subordinatione ». La forma, dunque, ci presenta un Kant che non conoscevamo ancora. Troviamo qui un salto di Kant dalla dommaticità alla Critica, provocato sia pure, come abbiamo visto, dalla assunzione della distinzione aristotelica di materia e forma come momenti nella definizione del mondo.

Sappiamo che Kant, essendo sotto l'influsso di Leibniz e di Wolff (che aveva divulgato, forse appiattendola, la dottrina leibniziana), trovava difficoltà nello spiegare la composizione del mondo. Egli vede il mondo non come lo vedeva Aristotele, costituito cioè di determinate, singole, concrete cose, ma composto delle singole monadi leibniziane, sostanze semplici, che nessuno vede, ma che Leibniz aveva dimostrato costituire la vera realtà sostanziale del mondo. La difficoltà consiste per Kant nel mettere insieme queste monadi ognuna chiusa in sé. La leibniziana riduzione del mondo ai suoi elementi semplici faceva svanire le cose concrete, svanire il mondo concreto.

Leibniz per suo conto risolveva la difficoltà in due modi:

1) Coll'*armonia prestabilita*, intesa non solo come concordanza tra i fatti appercettivi della monade e i fatti corporei della monade stessa, ma anche come concordanza delle percezioni interne a ciascuna monade con le percezioni interne a ciascuna delle altre. Per questo secondo aspetto, ciascuna monade, nell'appercepire — potremmo dire senz'altro creare — il *suo* proprio mondo rappresentativo (ogni monade, essendo chiusa in sé, non avendo finestre, non può comunicare con le altre e quindi ha, ognuna, il suo proprio mondo) è spontanea, cioè trae dal di dentro, da

se stessa le sue rappresentazioni; ma, pur nella sua spontaneità, essa non è incoerente con il mondo effettivo costituito da tutte le monadi, perché tale coerenza è prestabilita. Con tale armonia prestabilita Leibniz supera la difficoltà che presenta il *comporsi* delle monadi a costituire cose ugualmente rappresentate in ciascuna.

2) Più tardi, la stessa difficoltà Leibniz risolverà anche col ricorso al « vinculum substantiale » che non si capisce bene che cosa sia: infatti, se come *legame* esso è pur sostanza, questa deve rompere il chiudersi in sé di ogni monade: la sostanzialità non può essere più monadica. Armonia prestabilita e « vinculum substantiale » hanno, dinanzi agli occhi di Leibniz, più che risoluta, nascosta la difficoltà della composizione. Questa difficoltà Kant invece ha sentito in pieno ed ha cercato di risolvere. Egli accetta da Leibniz il concetto di contingenza, cioè non sostanzialità della composizione come tale. La composizione è contingente, perché, essendo le sostanze semplici, cioè essendo ciascuno uno, lo stare insieme, in qualche modo, può esserci oppure no, cioè è contingente, non è sostanziale, è qualche cosa « quod tolli potest ». Solo le sostanze semplici sono i « perdurabiliter exsistentes ». Ora, se la composizione è contingente, se lo stare insieme delle sostanze semplici può essere tolto, come si può avere un mondo unico per tutti e fatto di cose composte che valgano come tali, nella loro composizione, per tutti?

b) *La forma spaziale come soluzione della difficoltà della composizione.* — Questa difficoltà Kant ha cercato di superare, tentando di conciliare le parti opposte dei discretisti e dei concretisti; discretisti alla maniera di Leibniz sono, per Kant, i metafisici, quelli che tengono fede alla sostanza; concretisti sono i geometri alla Newton che tengono fede alla continuità. Kant cerca dunque di tener fede e alla discontinuità leibniziana [12] delle monadi e alla continuità newtoniana dello spazio assoluto.

Questi tentativi di Kant riuscirono vani fino alla *Dissertazione* del '70, mentre egli pur sentiva che c'era qualcos'altro da cui avrebbe potuto ricavare la soluzione della difficoltà: *lo spazio*. Kant però non riusciva a vedere lo spazio né come sostanziale

---

[12] Parrebbe con ciò ch'io metta Leibniz su un terreno falso. Leibniz infatti è presentato come lo scopritore della legge di continuità (piccole percezioni, ecc.); ma la sua continuità è continuità interiore a ciascuna monade, mentre il mondo effettivo per Leibniz è un mondo discontinuo.

(perché la sostanza era le *sostanze* monadiche indivisibili, e lo spazio era divisibile), né come contingente (perché ne sentiva l'insopprimibilità). La contingenza della composizione gli vietava di vedere lo spazio come la stessa composizione o come il principio della composizione; la monadicità indivisibile della sostanza gli vietava di vedere l'assolutezza spaziale, la quale pareva dovesse importare sostanzialità. La scoperta assolutezza non sostanziale, fatta nel '68, lo porta a vedere tale assolutezza. Non resta che identificare questa assolutezza con la stessa composizione elevata a forma del mondo sentito e liberata così dalla contingenza cui essa par condannata nel mondo reale. È ciò che egli fa con la *Dissertazione* del '70. In questa, attraverso la riduzione della lotta scientifica esteriore a dissenso interiore delle facoltà della mente umana, egli scopre due cose: α) scopre che dal mondo reale risultano a noi due mondi conosciuti in quanto tali; lo stesso insieme degli elementi in questi mondi conosciuti, la composizione di tali elementi, è ciò che di detti mondi costituisce la forma; la *composizione è forma* del mondo conosciuto in quanto tale. β) Scopre, poi, che di uno di questi due mondi conosciuti e dissenzienti, principio di tale composizione ineliminabile di tale forma, è proprio lo spazio. Finalmente Kant ha decisamente portato lo spazio a quella composizione, cui prima non gli riusciva di portarlo: lo ha portato attraverso queste due tappe: attraverso il suo newtonianesimo del '68 e attraverso l'elevazione della composizione a forma.

c) *La composizione come forma.* — Passando dal concetto di composizione a quello di forma, siccome la forma è coordinazione di quelle sostanze che, tutte insieme, costituiscono la materia, e siccome tale coordinazione è senza dubbio un comporle, un metterle insieme in relazione, così la composizione, già spregiata come contingenza in quanto relazione, viene ad assumere una sua dignità anche maggiore della sostanzialità, ridotta, come abbiamo visto, a puro contenuto. La relazione diventa ineliminabile, e quindi una necessità e non una contingenza.

Ma, per affermare questa necessità, Kant deve distinguere questo nesso da un altro nesso, quello della subordinazione.

La subordinazione non è forma, appunto perché non è composizione; la schietta subordinazione è scissione più che composizione. Se concepiamo il mondo come qualcosa che è un effetto e che presuppone una causa fuori di se stesso come tutto, in que-

sta « dependentia » noi forse non potremo trovare una vera e propria composizione perché troveremo da una parte l'attività (causa), dall'altra la passività (effetto). Kant pensa alla causa prima, che è causa senza effetto. Questa relazione subordinativa, che Kant pur implicitamente ammette, non è forma, perché non è composizione. Perché ci sia questa, e quindi la relazione che è forma, bisogna che la relazione sia « reciproca et homonyma » e non, quale è la relazione subordinativa, « heteronyma ». Di questa eteronimia Kant qui dichiara di non porsi il problema. Per noi basta qui mettere in evidenza che essa non è forma.

Forma è la « relatio reciproca et homonyma ». Reciprocità che importa pluralità, singolarità, e che è quel che in campo volitivo si direbbe poter fare o fare agli altri ciò che gli altri possono fare o fanno a me, è « relazione » tale che ognuno degli enti in relazione « quodlibet correlatum » riguardi l'altro « come determinante e insieme come determinato » (p. 212). Così comprendiamo l'omonimia, cioè l'identità di legge per ciascuno degli enti in relazione.

d) *Conseguente differenza tra la forma aristotelica e quella kantiana.* — Si capisce quindi il valore kantiano della forma: *relazione coordinativa non subordinativa* [13], *composizione del mondo saputo in quanto saputo.*

Così la composizione è fatta ineliminabile pur non essendo sostanza. Nella sua elevazione a forma perde la contingenza: essa non si può togliere dal mondo, perché senza la forma non ci sarebbe neppure materia; senza forma non ci sarebbe né mondo sensibile né mondo intelligibile.

Quando questo si abbia presente si capisce la kantiana esigenza delle *sinteticità*, che consiste proprio in questa « relatio », in questo far sì che le parti siano *comparti.* — La sinteticità kantiana (questo forse non è stato ancora visto) presuppone la monadicità leibniziana: la sinteticità kantiana non è, nel primo momento, l'unirsi della forma con la materia, ma l'unirsi tra loro, nella forma, degli esistenti costitutivi della materia con la loro molteplicità. Porre la sintesi kantiana nell'unione del senso con

---

[13] *Ib.*, p. 212: « Forma, quale consistit substantiarum coordinatione, non subordinatione ». La dipendenza del mondo da Dio, dal creatore (*subordinatio*), non è composizione, non è lo stare insieme delle sostanze, non è quindi forma.

l'intelletto, e non vederla nella sua genesi e nella sua essenza, è porre problemi insolubili nell'interpretazione del pensiero kantiano, è attribuire a Kant delle incoerenze e delle difficoltà non sue. La sintesi kantiana è stata falsata nello sviluppo (che è anch'esso una deformazione più che uno sviluppo) idealistico antitetico che se ne è fatto. L'antiteticità kantiana è ben altro che il presupposto della sinteticità.

Inteso questo generarsi della forma sintetizzatrice dall'insoluto problema precritico della composizione, si intende la differenza tra la forma aristotelica e la forma kantiana in questo suo primo affermarsi. La forma aristotelica forse si capisce di più, quando si afferma e si coglie intuitivamente negli esempi che lo stesso Aristotele ne dà, che non quando se ne cerca la spiegazione concettuale.

Noi tutti comprendiamo bene che cosa è la forma aristotelica quando io dico: « Qui c'è un blocco di marmo; il marmo ch'io vedo è la materia (τὸ ἐξ οὗ) ; la statua che l'artista ne ricava è la forma ». E così venendo alle altre due cause, la causa efficiente sarà l'artista (il τὸ ποιοῦν), il quale ha dato a questo blocco informe quella determinata forma; e causa finale sarà l'intenzione per cui la statua è stata fatta, sia per esprimere la bellezza, che per fare quattrini facendo il ritratto di qualcuno, ecc... (« ciò a ragion di cui », τὸ οὗ ἕνεκα la dice Aristotele)[14].

Che cosa è dunque la forma aristotelica? Egli la definisce di solito o come τὸ τί ἦν εἶναι, che in fondo vuol dire « che cosa era l'essere » di quella cosa (tradotto dalla Scolastica nella formula letterale « quod quid erat esse »); oppure come λόγος, cioè concetto di ciò che era l'essere (λόγοι τοῦ τί ἦν εἶναι). La forma aristotelica si intende, se abbiamo presente che la sua μορφή è l' εἶδος di Platone, e l'εἶδος di Platone è la cosa reale nel suo παράδειγμα: essa è la cosa nella sua essenza, non nella sua sostanza (οὐσία). La forma kantiana, invece, è fondamentalmente relazione, perché Kant parte dalla composizione degli elementi che la mente fa con una delle due facoltà dissenzienti.

Si intende così l'aspetto cosmico e non, direi, cosale (cioè determinato alla speciale cosa come tale) della forma kantiana. La forma coi suoi principii è il presupposto essenziale della *universitas* dei due mondi mentali del Kant della *Dissertazione*. La forma di Kant assumerà poi anche il valore aristotelico di essenza,

---

[14] ARISTOTELE, *Metafisica*, 1013, a, b.

ma sempre come conseguenza di questa relazione coordinativa in cui essa consiste.

Con la forma, dunque, Kant risolve il problema della composizione, accettando come risoluto da Leibniz il problema della monadicità sostanziale.

e) *I caratteri della forma kantiana come composizione.* — La precritica « compositio » è stata dunque elevata a forma, e, in quanto forma, ha assunto tre caratteri che conserva sempre sia come forma sensibile che come forma intelligibile.

I. - La « coordinatio » (forma) è *reale* e *oggettiva* [15].

Ma *reale ed oggettiva nella mente*: « concipitur » come tale. Cioè è una realtà e oggettività dei due mondi mentali del senso e dell'intelletto. Il leibnizianesimo — che afferma la composizione come contingenza in quanto la sostanza è data dalle molte monadi, ciascuna chiusa in sé — è confutato e superato. Ed è chiaro il perché: finché tu ammetti che vi siano delle sostanze non collegate fra loro, il loro insieme, il loro formare un mondo non è altro che un tuo pensiero, è una « coordinatio... subiecti mero arbitrio fulta ». Il mondo è quindi un tuo pensiero soggettivo arbitrario, che non ha valore per me [16]. E il mondo invece bisogna che sia uno per tutti: i suoi enti (esistenti), quindi, devono essere in qualche modo collegati: la loro coordinazione deve essere oggettiva e non soggettiva.

---

[15] KANT, *op. cit.*, p. 213: « Coordinatio haec concipitur ut realis et obiectiva, non ut idealis et subiecti mero arbitrio fulta ».

[16] Ecco il brano kantiano, interessantissimo nonostante la presenza di concetti precritici (si noti l'affermazione, cui Kant terrà sempre fede, che la natura non può essere opposta a se stessa; è gratuito infatti porre l'opposizione come costituzione della realtà — sia essa realtà del pensiero o del reale): « Et haec quidem forma mundo essentialis propterea est immutabilis neque ulli vicissitudini obnoxia; idque primo ob rationem logicam, quia mutatio quaelibet supponit identitatem subiecti, succedentibus sibi invicem determinationibus. Hinc mundus, per omnes status sibi successivos idem manens mundus, eandem tuetur formam fundamentalem. Nam ad identitatem totius non sufficit identitas partium, sed requiritur compositionis characteristicae identitas. Potissimum autem idem e ratione reali sequitur. Nam natura mundi, quae est principium primum internum determinationum variabilium quarumlibet ad statum ipsius pertinentium, quoniam ipsa sibi non potest esse opposita, naturaliter, h.e. a se ipsa, est immutabilis; adeoque datur in mundo quolibet forma quaedam naturae ipsius accensenda, constans, invariabilis, ceu principium perenne formae cuiuslibet contingentis et transitoriae, quae pertinet ad mundi statum » (*ib.*, p. 213).

II. - Il secondo carattere è quello, diremmo, della sua *primordialità*. Infatti, continua Kant, « nexus autem, formam mundi essentialem constituens, spectatur ut principium influxuum possibilium substantiarum mundum constituentium ». Essendo la « coordinatio » qualcosa di « reale » e di « obiectivum », richiede, come reale e oggettivo, il « nexus », e questo « nexus, constituens formam essentialem mundi », è il « principium influxuum ». La forma (la composizione) è salita ad *essenza* del mondo, e questa essenza è il principio di possibilità di ogni azione reciproca delle sostanze tra loro. La contingenza della composizione con questo secondo carattere è già spacciata del tutto, ma più ancora sarà spacciata col terzo.

III. - E finalmente la forma è anche *immutabile*: il nesso, che è principio, è dunque immutabile e quindi necessario. Perché? Per due ragioni: una α) logica e una β) reale.

α) Ragione logica: non può esserci mutamento se non c'è identità. Se si mette in principio il mutamento, saremo in condizione di non spiegare il mutamento stesso. Perché il mondo sia mondo, non basta che le parti rimangano sempre identiche a se stesse, ma si richiede anche una identità del loro stare insieme, stare insieme che è la loro caratteristica composizione.

β) Per la ragione reale poi, è vero, fa considerare Kant, che c'è una forma contingente e transitoria (l'unica « compositio » ammessa nel periodo precritico), ma proprio questa forma contingente e transitoria richiede una forma costante che è il « principio perenne non contingente della forma contingente ».

Con questa immutabilità logica e reale della forma, come nesso essenziale del mondo, la contingenza della composizione è sepolta del tutto: l'esigenza della primordialità della sintesi e della conseguente unicità immanente del suo Principio è affermata in pieno. Kant aveva poste le condizioni perché si scoprisse il concreto, che gli epigoni di Kant non seppero scoprire.

37 — Materia e « universitas »

a) *La materia del mondo.* — Del mondo c'è dunque la forma oggettiva, essenziale, immutabile.

Di fronte a questa forma cosiffatta, che cosa diventano quelli che prima erano gli elementi semplici, i « simplicia », i « perdurabiliter exsistentia », le sostanze? Che cosa diventano, ora che

la composizione è stata elevata a forma che non si può togliere? Ne diventano la materia. Bisogna prima intendersi sul significato della parola materia. Kant stesso, dopo aver definito la materia come « partes, quae hic sumuntur esse substantiae », mette in evidenza che non siamo al significato dato comunemente a tal voce [17]. Questo significato comune era stato già fissato da Kant proprio come « riempimento dello spazio », cioè, aveva detto Kant (*Monadologia*), chiamiamo materia tutto ciò che è impenetrabile ed occupa uno spazio.

Or la materia trascendentale [18] non è certo il *quid* che occupa uno spazio. Che cosa è dunque? È il *contenuto del mondo considerato nelle sue parti costitutive*. Parti costitutive che non sono accidentali, in quanto costitutive del mondo. Questa *costitutività* è il significato della sostanzialità delle parti che sono la materia del mondo. Or questo contenuto, dice Kant, io devo dirlo materia, anche se la parola, nell'uso volgare, ha anche un altro significato; devo dirlo materia e la materia ritenere parti sostanziali, cioè costitutive, perché, in quanto il mondo è uno, c'è un *quid* del mondo, un *quid,* che, pur constando di tanti (le parti del mondo), quasi si coagula in unità a formare un unico mondo. Come per la forma così per la materia il problema che è dinanzi agli occhi di Kant è il mondo nella sua unità oggettiva, e non questa o quella cosa del mondo, questa o quella sostanza di esso. Anche nella materia, quindi, il mondo kantiano non è il mondo leibniziano, un mondo « sic dictus egoisticus », in cui c'è una sola sostanza semplice, la monade, e un suo contenuto che non è costitutivo del mondo, ma si risolve in rappresentazioni, e quindi in « accidentia »; anche per la materia il mondo kantiano non è « imaginarius » [19].

---

[17] *Ib.*, p. 212: « Poteramus consensus nostrae definitionis cum significatu vocis communi plane esse incurii, cum non sit nisi veluti quaestio quaedam problematis, secundum leges rationis oborti: quipote plures substantiae possint coalescere in unum, et quibus conditionibus nitatur, ut hoc unum non sit pars alterius ».

[18] Non ci fermiamo sulla *trascendentalità* che poi in Kant, ma soprattutto dopo Kant, acquisterà una funzione così preminente, e molto spesso, dopo Kant, servirà come un talismano per risolvere con la sua presenza di enigmatica parola le difficoltà dinanzi alle quali il pensiero filosofico si trova. Qui trascendentalità vuol dire esclusione della empiricità sensibile come tale.

[19] *Ib.*, p. 212: « Nemo enim accidentia, tanquam partes, accenset mun-

La materia del mondo è dunque *pluralità di sostanze*, la quale è contenuto del mondo, unico nel suo essere mondo, e non di una monade semplice.

Questo contenuto sostanziale, però, non è né sostanza fisica, cioè sostanza che riempia lo spazio, né sostanza spirituale, cioè sostanza penetrativa. E non è neppure un contenuto predicativo, cioè di determinazioni (*accidentia*), attribuito ad una condizione in cui il mondo si trova (*status*), e neppure un contenuto di stati, cioè di tali condizioni sue [20]. Tal contenuto è di parti costitutive, perciò sostanze. Il predicato, in fondo — dirà dopo Kant — non è il soggetto; le cose esistenti in quanto tali non sono le note concettuali che noi loro attribuiamo. La materia del mondo è, dunque, pluralità delle parti che « coalescunt in unum », e non delle loro condizioni o qualificazioni accidentali. Di fronte alla forma, dunque, che è relazione, la materia è il suo « contenuto ». Kant non adopera tale parola, ma io credo che sia quella che più corrisponde a quello ch'egli ha in mente in questo momento. Queste sostanze plurime sono il contenuto non rappresentato, ma sostanziale, di questo mondo, la cui unità è data dalla forma, che ha perduto la sua contingenza.

In questo trapasso della forma da contingente ad essenziale, e in questa considerazione della sostanzialità esistente come contenuto di tale forma, queste sostanze esistenti, queste parti del mondo, questi enti costitutivi di esso hanno perduto la loro sostanzialità? Il semplice plurimo non è più sostantivo, ora che la forma è assoluta, e quindi non è più contingente? Kant non esclude, anzi richiede tale sostanzialità nelle parti del mondo. Questi elementi, anche considerati come contenuto della forma, rimangono enti sostanziali: *sumuntur esse substantiae*.

Ma di fronte a questa conclusione che necessariamente dobbiamo trarre da tutto il contesto, c'è una chiusa di questo stesso brano che par che la contraddica [21]. « Alla fine, dice Kant, nello

---

do, sed, tanquam determinationes, statui. Hinc mundus sic dictus egoisticus, qui absolvitur unica substantia simplici cum suis accidentibus, parum apposite vocatur mundus, nisi forte imaginarius ».

[20] *Ib.*, p. 212: « Eandem ob causam ad totum mundanum non licet seriem successivorum (nempe statuum) tanquam partem referre; modificationes enim non sunt partes subiecti, sed rationata ».

[21] *Ib.*, p. 212: « Tandem naturam substantiarum, quae mundum constituunt utrum sint contingentes an necessariae, in censum hic non vocavi, nec talem determinationem gratis, in definitione recondo, postmodum, ut fit,

stabilire che cosa sia la materia del mondo, io non la presuppongo contingente o necessaria e neppure, come si suol fare (*ut fit*), senza dimostrare (*gratis*) nascondo questo presupposto per poi metterlo fuori al momento opportuno come una scoperta fatta, se pure " contingentiam e conditionibus hic positis abunde concludi posse postea docebo " ».

La contraddizione pare ci sia tra l'ammettere la sostanzialità della materia e la sua contingenza. Per capire ed eliminare questa contraddizione non si confonda contingenza con accidentalità, cioè il poter non essere con la predicazione, l'attribuzione di determinazioni; e si distingua la sostanzialità necessaria dalla sostanzialità contingente, cioè puramente esistenziale, di fatto. Ora la materia del mondo si dimostrerà sostanziale ma pur contingente, perché: 1) non ritroveremo i *simplicia* a costituirla, e perché: 2) il mondo tutto è un causato, e quindi qualche cosa che può non essere.

La materia di tal mondo, dunque, saranno le cose empiriche che, pur costitutive del mondo e perciò *sostanziali in esso*, non sono necessarie. Questo si vedrà chiaramente per il mondo sensibile. Un po' di equivoco rimarrà per il mondo intelligibile, per il quale Kant non saprà ancora dirci chiaramente che cosa siano questi elementi sostanziali che ne costituiscono la materia [22].

b) *Differenza della materia kantiana dalla aristotelica.* — Un semplice cenno circa la differenza tra la materia del mondo kantiano e la materia aristotelica. Forse non è facile farsi un concetto chiaro di quest'ultima; forse in Aristotele stesso essa non è abbastanza distinta e determinata.

In fondo per Aristotele la materia è il τό ἐξ οὗ (il bronzo da cui si fa la statua; il legno da cui si fa il tavolo; ecc.). Alle

---

eandem speciosa quadam argutandi ratione indidem depromturus, sed contingentiam e conditionibus hic positis abunde concludi posse postea docebo».

[22] Kant qui non si domanda qual rapporto ci sia tra queste « partes mundi » e quel « materiale della possibilità » del quale egli ci aveva parlato nell'*Unico argomento* (cfr. § 14).

La possibilità è, per Kant, composizione. Il composto sostanziale, del quale Kant ci parla, è dunque ancora soltanto il possibile, elevato così a sostanzialità? E la materia di questo composto è così anch'essa il materiale della possibilità? Questo materiale della possibilità, cui Kant non rinunzierà mai, e che egli al momento opportuno trarrà sempre fuori, rimane un gran punto oscuro nel pensiero kantiano anche critico, e contribuirà forse non poco alla dichiarazione della inconoscibilità della cosa in sé.

volte anche da Aristotele la materia è posta nelle parti (τὰ μέρη)[23]; ma non è l'esser parti ciò che Aristotele intende per materia. Per materia egli intende ciò che è necessario ci sia prima perché si abbia una data cosa determinata. Quando parla del blocco di marmo per avere la statua, presuppone la materia proprio come blocco, non come insieme di parti. Aristotele non si chiede che cosa sia questo « che » da cui la cosa è fatta (τό ἐξ οὗ), e, se pur non esclude l'esser parti dal costituire la materia (laddove par che l'escluda dal costituire la forma, essendo la forma indivisibile, ἄτομον γὰρ τὸ εἶδος), certo non è questo esser parti il concetto generale della materia aristotelica.

Laddove, come abbiamo visto, il concetto generale della materia kantiana è dato proprio da questo esser parti costitutive. Ciò che accomuna il concetto kantiano a quello aristotelico è questa costitutività che da Aristotele è indicata con le parole τό ἐξ οὗ.

c) *L'*universitas *di Kant e il sinolo di Aristotele.* — E veniamo all'*universitas* in Kant.

L'*universitas* evidentemente è l'insieme della forma e della materia: « Universitas, quae est omnitudo compartium absoluta » (p. 214). In quel « compartium » ci sono proprio le parti che col loro esser parti sono materia, ma col loro essere comparti sono forma, hanno perduta nell'unità della forma coordinatrice la loro pluralità di parti. Or in Aristotele l'insieme di forma e materia è quello che egli chiama « sinolo ». È dunque l'*universitas* di Kant il sinolo aristotelico? Qui siamo ancora più lontani che per la forma e la materia dalla concezione aristotelica; perché per Aristotele il sinolo è quella determinata cosa, ad es. quella determinata statua, quel determinato alfabeto, quella determinata sfera ecc., in cui c'è insieme quella determinata forma e quella materia, in cui quella forma si è inserita a determinarla.

Per l'*universitas* kantiana, invece, mettiamo insieme, sì, la forma e la materia, ma non per una determinata cosa, bensì per il *mondo*. L'*universitas* è, diremmo, il mondo concreto, è la concretezza delle parti nel loro legame, del legame nelle parti stesse collegate. Si ha così un mondo determinato come la sfera o la statua di Aristotele? Non so se questo possa dirsi per Kant. È

---

[23] Per es. in ARISTOTELE, *Metafisica*, 1013, b, dove «le parti dell'intero (τὰ μέρη τοῦ ὅλου)» sono presentate come materia, insieme ad altri esempi, la materia delle cose fattizie (ἡ ὕλη τῶν σκευαστῶν) ecc...

il problema della *totalitas absoluta*, che non si lascia cogliere mai, perché, se ci mettiamo a perseguire le singole parti, cose od eventi del mondo, non riusciremo mai a raccoglierli tutti in una cosa od evento assoluto, perché non può darsi un'esperienza sensibile infinita, quale è necessaria per raggiungere nel tempo e nello spazio tutti questi « più » da coordinare. Ma abbandonate — dice Kant — questo tentativo di concepire col senso la coordinazione totale assoluta e questa vi apparirà intellettualmente concepibile, costituirà il terzo momento riassuntivo dei primi due, della vostra concezione del mondo [24].

Ora Kant pare che lasci insolubile il problema per il mondo sensibile, ma lo ritenga risolubile per il mondo intelligibile. Vedremo che tale pretesa soluzione è fondata su un equivoco, del quale Kant si libererà nella maturità critica.

Siamo dunque lontani dal sinolo aristotelico con la *universitas* kantiana, pur essendo entrambi, l'*universitas* e il sinolo, unione di materia e forma. E la diversità, come per gli altri due momenti, nasce, da un lato, dall'essersi Kant proposto il problema del mondo e non delle singole cose e nell'averlo risoluto col fare del mondo reale due mondi mentali, dei quali quelli riferiti sono momenti, dall'altro, dal proporsi che fa Kant il problema del mondo sul terreno della sostanzialità leibniziana e non della idealità platonica.

38 — Le conseguenze della impostazione gnoseologica del problema del mondo

a) *Dal realismo ingenuo della lite scientifica alla coscienza critica del dissenso conoscitivo.* — Noi conoscevamo già una « litis » — come Kant la chiamava nei *Praenotanda* della *Monadologia* — tra la metafisica e la geometria, « litis » che pareva anch'essa inconciliabile. Quando scriveva la *Monadologia* e fino al 1770 Kant credeva di poter fare una *iunctio* tra queste due scienze, cioè di poterle conciliare. Il dissenso tra senso e intelletto, invece, Kant dichiara senz'altro inconciliabile, almeno nel senso

---

[24] Kant, *op. cit.*, p. 215: « Ex hac spinosa quaestione semet extricaturus notet: tam successivam quam simultaneam plurium coordinationem (...) non pertinere ad conceptum *intellectualem* totius, sed tantum ad conditiones *intuitus sensitivi*; ideoque, etiam si non sint sensitive conceptibiles, tamen ideo non cessare esse intellectuales ».

che il pensato non è intuibile (« ideas abstractas... in intuitus commutare saepenumero non posse »).

Ora, questo dissenso è la stessa cosa di quella lite tra metafisica e geometria, riconosciuta così spesso inconciliabile? E, se non è la stessa cosa, almeno ne deriva? Ne deriva, e bisogna mostrarne la derivazione. Sappiamo che la geometria è *interpres experientiae* e l'esperienza per Kant era e rimane sempre « cognitio sensitiva ». Perciò la geometria, in fondo, è conoscenza, il cui principio è il senso. La metafisica invece era e rimane sempre « recondita causarum primarum intelligentia », quindi conoscenza il cui principio è l'intelletto.

Questo dissenso tra senso e intelletto è, dunque, originato da quella lite, ma non è la stessa cosa. Intendere la differenza che c'è, nella presentazione di una duplice concezione del mondo, cui l'uomo par che non possa sottrarsi, la differenza che c'è tra il vederla come il risultato di due scienze (la geometria e la metafisica) e il vederla come il prodotto di un intimo dissidio del soggetto conoscente, è penetrare nel processo pel quale Kant arriverà alla Critica. Notare tal differenza perciò non è sottigliezza di analisi senza vantaggio, ma è penetrazione genetica che permette poi una vera valutazione della Critica. Finché Kant presentava quella duplice concezione come il risultato di due scienze, risultato da eliminarsi perché le scienze di uno stesso oggetto non possono contraddirsi tra loro, cioè toglier l'una quel che l'altra dà, finché in tale stato d'animo e, meglio si direbbe, in tale posizione speculativa Kant era, devesi dire che egli era in uno stato di realismo ingenuo, cioè non aveva visto quel che già aveva visto S. Tommaso, che « quicquid recipitur, admodum recipientis recipitur ». Si intende che tal « recipere » tomistico è il « percepire », il conoscere la realtà. Nel momento speculativo della *Monadologia,* questa esigenza, già vista con chiarezza da S. Tommaso, non era vista da Kant. Perciò abbiamo detto che era in uno stato di realismo ingenuo, quale è quello in cui i puri e semplici scienziati sono e forse devono essere: fanno della scienza e questo lor basta.

Il filosofo non se ne può contentare. Egli deve vedere, — e Kant allora non vedeva, — che il conoscente in quanto tale porta, nel conoscere la realtà, qualche cosa in tale realtà: vi porta per lo meno il suo conoscere. Perciò nel mondo stesso reale conosciuto v'è anche il nostro conoscere. Non vedendo ciò, il Kant della *Monadologia* crede che di fronte al risultato contraddittorio di due scienze per lo stesso oggetto (il mondo), si possa, per eli-

minare la contraddizione, ricorrere al mondo in sé spogliando il mondo della nostra conoscenza, di quanto cioè di « nostro » si era insinuato nel mondo. Questo significa la lite tra geometria e metafisica, questo significa la tentata composizione: riportare geometria e metafisica all'oggetto che vogliono, che devono darci: il mondo. Perché noi conoscenti abbiamo il mondo qual è, bisogna che in qualche modo spogliamo il mondo *perceptum* di questo nostro « percepire », perché rimanga il mondo in se stesso. Questo mondo in se stesso, oggetto della geometria e della metafisica, deve essere quello che è, perché sia il mondo e della geometria e della metafisica: l'incompatibilità della geometria con la metafisica, cioè di due scienze del reale, non è ammissibile; quella lite non deve esserci in quanto si tratta dell'oggetto reale: sarebbe lite dello stesso reale con se stesso. Qui, nella *Dissertazione*, Kant si è accorto di una semplicissima cosa: si è accorto che, per sanare la lite tra le scienze di fronte al mondo, non basta ricorrere direttamente al mondo, spogliandolo di quanto di « nostro » eventualmente abbiamo messo per conoscerlo, — non basta, sia perché ciò è puramente e semplicemente impossibile, sia perché, con l'eliminazione di quel « nostro », escludiamo la possibilità di intendere la genesi di quella lite. Bisogna, invece, proprio su questa appartenenza a noi del mondo in quanto conosciuto, proprio su di essa puntare per intendere la lite e vedere se c'è possibilità di sanarla. Kant sale così dalla *lite tra due scienze oggettive* del reale al *dissenso tra due facoltà del soggetto conoscente*. Così non solo è superato il pretomistico realismo ingenuo iniziale, ma è superata anche la stessa posizione conciliativa tomistica, in quanto della difficoltà del conoscere si comincia ad additar la ragione nella stessa costituzione del soggetto conoscente. Se il *modus* del *recipere* è insanabilmente duplice, invano cercheremo l'unità del *receptum*. Nasce così la Critica, non solo da questo rilievo dato al dissenso che Kant conserverà sempre come costitutivo della mente umana, ma soprattutto anche da questo abbandono non solo del realismo ingenuo, ma anche di ogni posizione realistica: nel reale, che si presenta come oggetto, che pare non abbia niente a che fare col soggetto, in questo reale si presenta anche il soggetto. Non è forse, quindi, un paradosso il dire che proprio da questa ingenua posizione speculativa pretomistica di Kant è nata la Critica. Se Kant non si fosse trovato in quell'ingenuità forse la Critica non sarebbe nata; perché la difficoltà del realismo non sarebbe apparsa chiara alla mente di Kant. Quel compromesso, con cui si crede di supe-

rare il realismo ingenuo, e pel quale ancora oggi, nel fiorente e battagliero neotomismo, si dà con una mano (appartenenza della realtà alla coscienza) quel che dall'altra si ritrae (sussistenza della realtà fuori della coscienza), nasconde la difficoltà del realismo, non l'affronta e non la risolve[25]. È forse utile che il filosofo si abbandoni alla coscienza comune nella sua ingenuità, perché poi, venendo a studiare quello che i filosofi hanno detto per spiegarla, senta la deficienza che la storia della filosofia ha nella riflessione su detta coscienza comune. È una delle ragioni per cui la filosofia non può risolversi nella storia della filosofia: non ci si potrebbe abbandonare alla coscienza comune. Quando questo accadesse, quando la filosofia fosse o radicalmente scissa dalla coscienza comune, abbandonata come volgare, o identificata senz'altro con essa, non solo non ci sarebbero più scoperte filosofiche, ma non ci sarebbe più neppure filosofia.

Concludendo, il passare kantiano dalla lite tra due scienze al dissenso di due facoltà ha questo primo valore di superamento del realismo ingenuo iniziale di Kant e di preparazione del terreno speculativo sul quale deve nascere la Critica.

b) *Abbandono del pluralismo.* — Ma ne ha anche un secondo di grande rilievo: finora, come abbiamo visto nei vari scritti che abbiamo studiato, Kant ci metteva dinanzi ad esistenti singolari, nei quali poneva la sostanzialità. Ricordiamo l'impostazione dell'indagine della *Monadologia*: le monadi, nel loro essere sostanziali, non dovevano essere, o almeno non erano, in composizione. Così, nei *Sogni*, per gli esistenti spirituali Kant andava ricercando i singoli spiriti, ciascuno con la sua propria attività, andava ricercando gli spiriti sostanziali come le monadi. Di fronte poi a questa singolarità di esistenti troviamo, prima di tutto, qualche cosa che non può essere uno degli esistenti, né il loro stare insieme e neppure la loro composizione: lo spazio. Questo spazio, dallo stato, direi, di disagio, di neutralità tra la sostanzialità e la contingenza,

---

[25] Comodo compromesso esso può e deve dirsi per il neotomismo (mi riferisco direttamente all'articolo di OLGIATI, *Il concetto di realtà*, in « Rivista di filosofia neoscolastica », 1935, V-VI); ma esso non è tale per S. Tommaso. Il problema della inclusione della realtà nella coscienza nasce dopo Kant, cioè dopo che si è individuata la difficoltà del realismo. Prima di Kant non c'è il problema del realismo e dell'idealismo; e perciò è un battagliare a vuoto difendere, p. es., il realismo di S. Tommaso o l'idealismo di Cartesio.

arriva finalmente nel 1768 a conquistare una propria assolutezza senza, però, con questo aver conquistata la sostanzialità: certo non è più fenomenico e quindi non è più contingente. Al di là di questi esistenti, di questo spazio, troviamo poi anche Dio come loro creatore. E questi tre, diciamo così, mondi di esistenti singolari sostanziali, di spazio non contingente né sostanziale, di Dio, coesistono senza una piena coordinazione o subordinazione.

Con la *Dissertazione* Kant per lo meno comincia a dare uno sguardo unificatore alla pluralità ed eterogeneità nello stesso mettere in rilievo la umana profonda dualità di senso e intelletto.

L'intuito non è l'intuizione del singolare nella sua singolarità, bensì è « intuitus per synthesin possibilis » (p. 210), è intuizione di un composto, non di un semplice. E così l'*intellectus*, pur risolvendosi nella « idea simplicium » (per Kant è sempre stata la metafisica quella che pone l'esigenza del semplice come sostanziale), deve partire da un « compositum substantiale », cioè deve esser dato prima il « compositum substantiale » [26]. L'intelletto deve astrarre dalla composizione, ma non può non partire dal composto come effettivo reale.

Dunque, questo composto è direttamente nel senso che richiede la sintesi, ed è poi insieme la condizione dell'analisi, nella quale si risolve l'intelletto. Non risulta da niente, dunque, che la composizione sia qualcosa che « tolli potest »: si deve esser in essa col senso, partire da essa con l'intelletto. Il mondo si presenta dunque come un *compositum substantiale*. Questa visione deve aver suscitata meraviglia nell'anima di Kant che a tal meraviglia di fronte alle scoperte dà gran peso e fa quasi da essa nascere la filosofia. Questo momento kantiano della scoperta del *compositum substantiale* corrisponde al momento, in cui Leibniz, dopo aver mostrato il mondo come un insieme di monadi sostanziali separate, a un certo momento si accorge che c'è, ci deve essere, una « substantia composita » e ricorre al « vinculum substantiale ». Ora anche Kant scopre il *compositum substantiale*. E le prime parole con cui comincia la *Dissertazione* sono appunto queste: « in composito substantiali ».

In questo « composito substantiali », mercè la forma, trova posto, anche con la sua assolutezza, lo spazio, che prima Kant

---

[26] KANT, *op. cit.*, p. 210: « Pari modo, dato composito substantiali facile pervenitur ad ideam simplicium notionem intellectualem compositionis generaliter tollendo ».

poneva accanto alla sostanza senza sapergli dare una posizione. Per l'altro ente che finora abbiamo trovato come separato da questi enti sostanziali, forse Kant non riuscirà mai a metterlo in coerenza col mondo nel campo della conoscenza e ne dichiarerà perciò l'inconoscibilità: dirà che nella conoscenza è un ideale. Ne riconquisterà la realtà come postulato del valore morale, che si ha nel mondo, anche se supera quello che appare nell'uomo vivo. Nella conoscenza Kant non arriverà mai a Dio con i soggetti coscienti; non arriverà mai a vedere l'immanenza dell'Oggetto puro nei soggetti. Giacché solo così si può parlare di Dio. Ogni affermazione che si fa di Dio importa che Dio sia immanente nella coscienza di chi Lo afferma; altrimenti non possiamo in alcun modo dir nulla. Comprendere questo, significa vedere aprirsi uno spiraglio attraverso il quale si vede una luce infinita. Kant preparò l'apertura di questo spiraglio; non lo aprì.

Concludendo: con questa affermazione del composto sostanziale Kant pone un'altra notevole differenza tra la *litis* oggettiva delle scienze e il *dissensus* soggettivo delle facoltà: il superamento, come già del realismo ingenuo, anche del pluralismo monadistico e atomistico.

c) *Svanire della esigenza dell'esistenza al comparire della Critica.* — L'impostazione, dunque, del problema del mondo come il problema dell'antitesi tra senso e intelletto nel generare la nozione del mondo, portando la mente di Kant dall'astratta oggettività realistica del mondo alla concreta esigenza di coscienza, cui si risponde con l'affermare il mondo, ha avuto per immediato effetto la correzione di due pregiudizii, nei quali la mente di Kant si attardava, e cioè il *realismo ingenuo, pel quale al mondo nella sua realtà si riteneva del tutto estranea la coscienza, e il pluralismo sostanzialistico, pel quale si riteneva che gli esistenti dovessero essere, ciascuno per sé, sostanze,* e quindi indipendenti l'uno dall'altro nel loro vero essere, nel loro essere, ciascuno, in sé. Il realismo ingenuo è stato sostituito dal criticismo, il pluralismo sostanzialistico dal sintetismo.

Avendo chiarito, così, come pregiudizio il realismo ingenuo, nel quale precedentemente egli era, Kant ha, direi, come soffocato nella conoscenza l'esistente reale che egli credeva, prima, di poter affermare per sé nell'esistenza sua indipendente dalla conoscenza che se ne avesse o meno. Essendo, per Kant, l'esistenza realtà, ed avendo egli visto che la realtà che risulta all'uomo è la realtà

conosciuta, la conoscenza, per Kant, prende il luogo della realtà. L'esigenza dell'esistenza scompare.

E così, Kant, avendo, col chiarimento del secondo pregiudizio, mostrato che non gli esistenti singolari nella loro sostanzialità indipendente sono la realtà vera effettiva, ma che questa invece si manifesta come quella composizione, che egli prima riteneva soltanto contingenza, perché relazione, avendo ciò mostrato ed avendo quindi dato, nella nozione del mondo, massimo rilievo alla forma che è *coordinatio*, — anche per questo secondo chiarimento, l'esistenza, con la sua esigenza di singolarità, fusa e confusa con la sostanzialità singolare, viene a perdersi in questo sorgere dell'esigenza della sintesi.

Così, nel permanere del realismo della cosa in sé, pur col sorgere e con l'affermarsi dell'idealismo critico kantiano, si spiega l'abbandono in cui nella Critica dovrà rimanere il problema della esistenza come singolarità. Questo problema dell'esistenza come singolarità reale, senza che Kant si proponga di vederlo, implicitamente *apparirà* alla mente di lui *come un problema realistico*, che il critico non può risolvere e perciò non deve proporsi e cercare di risolvere. L'esistenza reale sarà da Kant implicitamente identificata con la cosa in sé e lasciata da parte. Quel « più » del concetto, che Kant aveva identificato come esistenza, a lui, ancora realista per quanto critico, parrà non poter più aver voce, là dove tutto doveva prendere atteggiamento di coscienza: e quel « più », invece, per lui voleva, e continuò sempre a voler dire questo, più della coscienza, quel che è la stessa realtà, dalla quale la coscienza si origina.

Quando a questo si ponga mente, si intenderà perché il problema della vera e propria esistenza da Kant critico non sarà più posto, mentre il Kant uomo continuerà a credere in essa; si intenderà come il problema dell'esistenza, che può porre il Kant critico come problema della coscienza, gli darà un'esistenza, che, lungi dal non poter essere predicato (e questo Kant continuerà a dire anche nella *Critica della ragion pura*, quando confuta l'argomento ontologico), si risolve in predicato puro, in categoria. Egli così perde definitivamente l'esigenza propria dell'esistenza che è la singolarità. E questa sarà perseguita poi, in campo dialettico, da una parte come antinomia e dall'altra come paralogismo. Sarà antinomia e paralogismo, appunto perché non vista come singolarità ma come semplicità e sostanza. E come sostanza ancora egli, Kant, cercherà poi di riscattare, nel campo morale, l'anima singo-

lare, liberandola dal paralogismo. Non potrà liberarla, perché l'anima, che è singolarità, gli rimane imbrigliata in quella sostanzialità che non può essere del singolare come tale. Tutto questo si vedrà poi studiando l'esigenza dell'esistenza in campo critico.

Per ora dobbiamo constatare che, all'aprirsi della Critica, l'esigenza dell'esistenza come singolarità, ritenuta realistica, scompare.

39 — La forma del mondo sensibile

a) *La fenomenicità del sentito come la prima delle così dette scoperte critiche.* — Risulta chiaro, dalle stesse parole di Kant, che il mondo sensibile non è il mondo delle monadi sostanziali materiali, perché è invece il mondo del fenomeno. Ora il fenomeno, per Kant, non è né sostanza materiale, né sostanza spirituale, e dal punto di vista del mondo reale si risolve in questa negazione. Una consistenza positiva esso acquista nel sentire: la *fenomenicità,* per Kant, è lo *stesso sentire.* Si capisce, quindi, che cosa è questo mondo sensibile: è proprio questo *non essere il mondo reale sostanziale*, ma risolversi in pura apparenza, cioè in pura rappresentazione (intuizione) sensibile. E proprio questa determinazione del mondo mentale come mondo schiettamente sensibile, e perciò fenomenico, è la prima delle due cosiddette scoperte critiche di Kant. E questa scoperta è fatta con chiarezza già nella *Dissertazione.*

La Critica, secondo la comune presentazione che si dà di Kant, risulta di due scoperte: la prima sarebbe la scoperta proprio delle forme del senso come tali, che pongono questo mondo che Kant dice fenomenico, scoperta cioè del non essere spazio e tempo né cose, né caratteri delle cose, cioè del non essere spazio e tempo nel mondo reale, ma costituire soltanto l'umano sentire come facoltà.

Nella *Dissertazione* Kant ha già fatto con chiarezza questa prima scoperta critica: non ha fatto con altrettanta chiarezza la seconda scoperta critica, cioè la scoperta di quelle leggi che governano l'intelletto nel conoscere la natura, cioè la scoperta delle *categorie.* Queste sono le due *pretese* scoperte critiche: pretese, perché noi riteniamo che la vera scoperta fatta dalla Critica sia invece proprio la cosa in sé. Facendo questa prima scoperta della idealità dello spazio e del tempo, quale suo problema interno ha egli risoluto? Ha risoluto finalmente il problema che sempre aveva

agitato la sua mente, e cioè il problema dello spazio (allo spazio si è poi aggiunto marginalmente il tempo).

Nelle opere che noi abbiamo veduto, e che vanno dal '56 al '68, abbiamo sempre trovato un interrogativo finale. E l'interrogativo era questo: per Kant il mondo reale è un mondo di sostanze semplici, di enti cioè che hanno perdurabile esistenza. Quindi la composizione da cui e in cui risultano le cose, è una *contingenza*, cioè « tolli potest ». Ciò che è composto è contingente in quanto tale, può non esserci; tutte le cose, in quanto composte, sono contingenti. Ora lo spazio, che certo, per Kant, non è costituito da tali monadi semplici, devesi considerare come un loro composto generico o speciale e quindi poter esser tolto? Kant si rifiuta sempre di ammettere questa contingenza dello spazio, perché ritiene che lo spazio non può essere tolto. Ora, se lo spazio non è sostanza e non è composizione, che cosa è?

b) *Soluzione definitiva del problema dello spazio come un principio della forma del mondo fenomenico del senso.* — Nell'operetta *Sulle regioni dello spazio* Kant ci ha affermato esplicitamente l'ineliminabilità dello spazio in quanto assoluto, nonostante che neppure allora ne abbia posta la sostanzialità.

Nella *Dissertazione* Kant mantiene tale ineliminabilità dello spazio, ma come *forma* (composizione) del mondo sensibile: *lo spazio è l'assoluto del mondo fenomenico.* Così la composizione, che prima era contingente (poteva essere o non essere), assurge ad ineliminabile anch'essa. Kant ha risoluto finalmente il problema che lo ha sempre angosciato, da che ha cominciato a filosofare: il problema dello spazio.

Spazio da una parte e composizione dall'altra hanno trovata la loro conciliazione nel concetto di forma. Poi la forma, per la *sinteticità* del mondo sensibile (cfr. § 35, b), acquista in questo un assoluto predominio. Nel mondo intelligibile « le parti, le parti semplici soprattutto, cioè le sostanze, danno le ragioni della possibilità del composto ». Nel mondo intelligibile, adunque, Kant conserva il primato a quella che è la materia trascendentale di esso (di qui la sua analiticità). Nel mondo sensibile, invece, il composto [27], « l'infinito dà la ragione di qualsivoglia parte si pensi, anche

---

[27] Kant evita di mettere questa parola che pur dal contesto è richiamata inevitabilmente. Quella parola gli sa ancora molto di contingente.

se semplice e cioè termine », *l'infinito*, cioè questo intuito singolare che è lo spazio, e che è uno dei due principii della forma del mondo sensibile [28].

Non dunque, come l'intelletto vuole, le parti, e le parti semplici, condizionano il composto del mondo sensibile; in questo è il contrario. Kant dice « infinitum » questo *spatium* condizionante le parti ed i termini del mondo stesso. Questo *infinitum* (*che non ha fine, cioè non ha negazione* da cui sia terminato) è proprio lo *spazio assoluto* visto come *intuito puro. Un assoluto singolare infinito*: ecco la concezione kantiana dello spazio; tutt'altro che il caotico spazio come informe pluralità assoluta, che si suole attribuire a Kant.

E perciò esso non è neppure il *totum*: il tutto è condizionato dalle parti, dai termini, senza dei quali non v'ha tutto. Laddove questo infinito spazio condiziona (*continet rationem*) tali termini. E quindi, continua Kant: « Nonnisi dato infinito tam spatio quam tempore, spatium et tempus quodlibet definitum limitando est assignabile »: solo se noi presupponiamo uno spazio singolare infinito, soltanto allora noi possiamo dare uno spazio definito qualunque, una parte, un termine di esso, delimitando, ponendo cioè dei limiti in questo assoluto in cui come puro spazio, come intuito puro, non vi sono limiti.

Le cose riempienti uno spazio determinato, un luogo, le stesse figure geometriche, presuppongono questo spazio infinito nel quale esse sono come intagliate. Così si comprende come, per Kant critico, la matematica sia scienza costruttiva: essa costruisce le sue figure e in queste stesse figure trova a priori le esigenze loro, proprio perché essa stessa le ha costruite in questo spazio infinito che

---

[28] Ecco il primo periodo dell'interessante *Corollarium* (pp. 230-232), con cui Kant chiude il § 15 riguardante lo *spatium* e tutta la *Sectio tertia* (*De principiis formae mundi sensibilis*): « En itaque bina cognitionis sensitivae principia, non, quemadmodum est in intellectualibus, conceptus generales, sed intuitus singularis, attamen puri; in quibus non sicut leges rationis » (ovvero « leges intellectus » ovvero « leges mundi intelligibilis ») « praecipiunt, partes et potissimum simplices continent rationem possibilitatis compositi, sed, secundum exemplar intuitus sensitivi», (secondo cioè il prototipo, l'esemplare. Kant prende qui la parola da Platone, ma la trasporta al mondo sensibile; si potrebbe forse dimostrare che Kant è uscito dalla sua scientificità ed è entrato nella metafisica proprio con Platone) « infinitum continet rationem partis cuiusque cogitabilis ac tandem simplicis s. potius termini ».

è lo stesso intuito della mente umana, e perciò è lo stesso spazio delle cose sentite.

Quindi, continua ancora Kant, « tam punctum quam momentum per se cogitari non possunt, sed non concipiuntur nisi in dato iam spatio et tempore, tanquam horum termini » (p. 231). Cioè, fa considerare Kant, dalla limitazione parziale di questo spazio in cose e figure possiamo andare anche verso i termini ideali di esso, e cioè gli inestesi punti geometrici; ma non sono certo questi punti i costitutivi dello spazio: essi ne sono soltanto i termini, ciò in cui lo spazio finisce. E perciò non si deve ritenere che c'è lo spazio perché ci sono i tanti punti, ma ci sono questi soltanto come termini di quello. Si vede qui con chiarezza come venga confermata la concezione di Newton dello spazio assoluto: lo si fa soltanto costitutivo dell'intuire.

Questo essere lo spazio il costitutivo dell'intuire come tale nella sua specificità irriducibile all'intelletto (§ 35, c) determina la irrazionalità dello spazio. Fino al '68 Kant cercava di darsi un conto razionale dello spazio, cercava di risolverne il problema con la ragione. Ora si accorge e confessa che sprecava la sua fatica: la ragione non poteva rendergli conto dello spazio. Ed ecco infatti la confessione che continuando Kant fa: « Ergo omnes affectiones primitivae horum conceptuum sunt extra cancellos rationis, ideoque nullo modo intellectualiter explicari possunt ». Tutti i caratteri fondamentali (*affectiones*) di questi concetti sono fuori della ragione, sono qualche cosa di irrazionale, ma pur coscienti, se costitutivo della coscienza è anche il sentire nella sua specificità di intuire, di cogliere in sintesi il singolare. Siccome l'intendere è invece vedere il generale analiticamente, questi caratteri non si possono spiegare con l'intelletto. Ecco qui dichiarata ancora una volta la specificità del senso e l'impenetrabilità dei due mondi.

Lo spazio assoluto, dunque, affermato da Kant nel '68, non ha perduta l'assolutezza nel passare a forma del sentire. Pure questa è una speciale assolutezza: l'assolutezza del mondo *soggettivo* e *fenomenico* dell'intuito. L'intuire è la forma di coscienza della soggettività come tale, la quale, quando è, come nell'uomo, soggettività finita e perciò non creatrice, fenomenizza il mondo non potendo crearlo.

Rimane da sapere se questa assolutezza costitutiva dell'intuire, qual'è la spazialità, rimanga anche tale quando l'intuire non sia più, come nell'uomo, fenomenizzante, ma creante. Questo problema Kant non se lo pone e a chi glielo ponesse risponderebbe

che l'uomo ha e sa il suo proprio intuito; non ha, e quindi non sa, l'intuito creativo divino. Ma che Kant escluda nettamente la spazialità assoluta dall'intuito creativo divino, credo non si possa dire; se mai c'è sempre qualche motivo per affermare il contrario.

Quel che abbiamo qui detto dello spazio devesi dire anche del tempo che è l'altro principio della forma del mondo sensibile.

40 — La materia del mondo sensibile

a) *I fenomeni come materia del mondo sensibile.* — Lo spazio, dunque, rimane assoluto e infinito, di fronte alle singole cose fenomeniche, che sono finite e condizionate da esso.

Che cosa sono queste singole cose fenomeniche? Con questa domanda passiamo dalla forma del mondo sensibile fenomenico alla materia. A dir vero in questa operetta, come si ricava dal titolo stesso, Kant si propone solamente di indagare la forma e i principii dei due mondi, non la materia[29].

Ma, pur nel determinare i principii e la forma di questo mondo, non può non supporre questa materia. Or qual'è la materia che dà Kant al mondo sensibile in questo momento? Possiamo ricavare ciò da quanto egli ci dice nella *III sectio* (*De principiis formae mundi sensibilis*). Kant comincia questa sezione col darci il concetto generale di principio, che a noi qui non importa esaminare. Interessa invece ricercare che cosa Kant ponga come materia del « mundus, quatenus spectatur ut phaenomenon, h. e. respective ad sensualitatem mentis humanae » (p. 222). Il mondo, dunque, della umana sensitività, Kant lo considera tutto intero come fenomeno, ed esso « non agnoscit aliud principium formae nisi subiectivum, h. e. certam animi legem, per quam necesse est, ut omnia » (ecco come troviamo accennata la materia, sebbene ancora genericamente, con questo neutro « omnia »), « quae sensuum obiecta (per istorum qualitatem) esse possunt, necessario pertinere videntur ad idem totum. Quodcunque igitur tandem sit principium formae mundi sensibilis, tamen non complectitur nisi actualia » (ecco come viene in certo modo a determinare il neutro di poco fa, cioè « le cose in atto »), « quatenus in sensus cadere posse putantur, ideoque nec im-

---

[29] E questo ci dice in parecchi punti, come, ad es., al § 16, p. 233: « Mundum autem hic non contemplamur quoad materiam ».

materiales substantias, quae, qua tales, iam per definitionem a sensibus externis omnino excluduntur, nec mundi causam » (pp. 222-223). Questi «actualia», dunque, non sono sostanze immateriali, perché per la natura stessa (*qualitatem*) dei sensi sono escluse dal cadere sotto di essi. Le sostanze immateriali, che non possono essere « *cose che in atto cadano sotto i sensi, per la qualità di questi che le esclude*», sono per Kant ciò che non riempie lo spazio, cioè il penetrativo, cioè gli esistenti spirituali, come abbiamo visto nei *Sogni. Sentire,* dunque, per Kant, è *sentire la materia,* cioè l'*impenetrabile,* è sentire l'essere che occupa e riempie uno spazio. Questa materia è la materia trascendentale, il contenuto del mondo sensibile; contenuto, quindi, dal quale a maggior ragione è esclusa la « mundi causa », « quae, cum per illam mens ipsa exsistat et sensu aliquo polleat, sensuum obiectum esse non potest » (p. 223).

La causa del mondo, dunque, Dio, non può essere oggetto del senso, non può far parte della materia del mondo sensibile, non soltanto perché eventualmente sia sostanza immateriale, ma perché, essendo causa del mondo, è anche causa della mente, che è in questo, e del senso che è nella mente. Affermazione questa che par banale ed è forse tradizionale, ma che, se per poco vogliamo sottoporre a critica, manifesta tutta la sua inconsistenza. Un prodotto (effetto) quale la mente (che risolve l'essere suo nel sapere) non può sapere la causa della quale essa è effetto?! Affermazione inconsistente che pure ha avuto sempre una gran parte anche nel pensiero critico kantiano.

La materia trascendentale del mondo sensibile è dunque tutto che possa essere sentito, e sentita può essere soltanto la materia non trascendentale: *la materia trascendentale sensibile è la materia pura e semplice*, anzi meglio le *cose materiali*, gli *actualia sensuum*. Però questi *actualia,* pur essendo le cose materiali, non sono né gli esistenti fisici, né i corpi del '56, perché non sono né monadi sostanziali né loro composti. Essi sono soltanto *fenomeni, cioè non-sostanze,* e solo come tali costituiscono la materia trascendentale del mondo sensibile.

Ora che cosa sono i fenomeni che, come tali, vengono a dare il contenuto della forma spazio-temporale? Kant ce lo dice al paragrafo 11 (p. 221): « Quamquam autem phaenomena proprie sint rerum species, non ideae, neque internam et absolutam obiectorum qualitatem exprimant ». I fenomeni, dunque, non sono idee, cioè non esprimono l'*essenza* (*qualitatem*) *interiore* ed *assoluta* degli oggetti, cioè la *loro sostanza*.

L'idea intellettiva o razionale, già tanto discreditata nei *Sogni* come concetto surrettizio, qui pare che riprenda valore. Comunque, a noi ora importa mettere in evidenza che il *fenomeno*, anche nella sua appartenenza al mondo mentale, *non è idea*. Esso è invece *species rei*. Bisogna tradurre questo termine non con « figura », che è qualche cosa che si riferisce troppo allo spazio: dobbiamo mantenere il significato latino di *species*, che vale «immagine», immagine che, pur nella sua apparenza, rappresenta qualche cosa: l'*eichòn* greco in fondo, immagine rappresentativa. Il fenomeno, dunque, è una *species* che non è idea, e che perciò è, sì, rappresentativa, ma non esprime la sostanza, né materiale, né immateriale.

E perciò questi fenomeni, che sono la materia trascendentale del mondo sensibile, sono immagini soltanto delle cose corporee? La materialità o immaterialità (sostanzialità impenetrabile o penetrativa) non risulta, e perciò i fenomeni non si possono dire immagini delle cose corporee: sono soltanto immagini delle cose. Si intenderà, così, perché Kant ammetterà poi anche un *io fenomenico*, che risulta al senso: è la *species* di me persona.

b) *Verità reale e realtà intuitiva dei fenomeni.* — Pure, nonostante che questi, che sono gli esistenti del mondo sensibile, siano soltanto *species*[30], *la loro cognizione è vera*: « nihilo tamen minus illorum cognitio est verissima » (§ 11). Ed eccone detto il perché dallo stesso Kant: « Primo enim, quatenus sensuales conceptus s. apprehensiones, ceu causata testantur de praesentia obiecti, quod contra idealismum ». Sin d'ora dunque — siamo al '70 e non all' '83 o '87 quando, con i *Prolegomeni* prima, con la seconda edizione della *Critica della ragion pura* dopo, calcherà la mano sul suo non idealismo — Kant afferma che il dire che gli esistenti del mondo sensibile non sono oggetti, ma fenomeni, « species » di tali oggetti, non è idealismo.

Dobbiamo, sì, tradurre questi oggetti in fenomeni, in immagini rappresentative per sentirli, perché siano gli « actualia » che pos-

---

30 Vedremo che anche nel periodo critico Kant ridurrà gli elementi del mondo conoscitivo in genere proprio a rappresentazioni, rimanendo in tal modo leibniziano. Vedi nota 60 della mia traduzione dei *Prolegomeni ad ogni futura metafisica* (Bari, 1925, Laterza) dove si trova un quadro completo di tutto il mondo conoscitivo kantiano, a cominciare da queste prime rappresentazioni per finire alle idee.

sono cadere sotto i sensi; ma le *cose*, da loro rappresentate, sono vere cose e non rappresentazioni.

La traduzione, dunque, delle cose in fenomeni non toglie ai fenomeni la verità. E la verità è conferita loro dal *testimoniare la presenza dell'oggetto, in quanto essi sono « causati » da questo.* Il nostro potere rappresentativo delle cose, dunque, non è affatto illimitato. Traduciamo l'oggetto secondo la legge soggettiva del sentire (la « certam animi legem » del § 13), ma a questa traduzione siamo necessitati dalla presenza dell'oggetto da tradurre: presenza causante. Questa posizione riguardo agli oggetti del senso Kant manterrà sempre [31].

Queste immagini rappresentative, che sono le *parti* costitutive della materia del mondo sensibile, sono le stesse parti del mondo reale (altrimenti non sarebbero la « cognitio »), ma trasferite nel soggetto in conformità della sua capacità ricettiva e quindi fenomenizzante. *Questa la verità reale del mondo sensibile.*

Però, per Kant, questo soggetto ricettivo non è esso, proprio in quanto ricettivo, un esistente, un costitutivo e perciò il suo mondo è di immagini rappresentative, ma che sono pur sempre di cose reali. Il mondo sensibile quindi non è il mondo costituito dai senzienti, ma è il mondo reale in quanto e come lo sentono i senzienti. Non c'è, quindi, un taglio netto tra il mondo del conoscere, che si duplica (sensibile, intellettivo), e il mondo reale, che non si può duplicare, quel mondo reale in cui necessariamente essenza ed esistenza fanno un tutto unico. Il contatto col mondo reale non è perduto in questa prima delle due forme in cui il mondo mentale si presenta.

Perciò il mondo sensibile è una realtà intuita, cioè una realtà non di intuenti ma di cose intuite. Or queste cose intuite, nella loro distinzione di cose, come sono ottenute? Sono ottenute per mezzo di quello che Kant ha detto « intuitus distinctus » (p. 210). Mi spiego: abbiamo visto nel *Corollario* (p. 230) alla *III Sezione*

---

[31] Kant, sotto un certo aspetto, identifica puramente e semplicemente il soggetto con la coscienza, sotto un certo altro, lo identifica invece col sentire. L'identificazione di coscienza con il soggetto è la falsa concezione di cui dobbiamo liberarci per vedere la concretezza, alla cui visione Kant potentemente contribuisce, poiché fonda la nuova concezione dell'oggettività.

Che cosa sia il soggetto entro l'ambito della coscienza Kant non può determinare, avendolo posto senz'altro come coscienza. Quindi la non chiara e non costante riduzione del soggetto a sentire.

che lo spazio, infinito e incondizionato, ha poi come suoi termini i punti geometrici che, in quanto termini, si può dire, sono negativi dello spazio e niente più, sono gli estremi a cui lo spazio giunge. Ora, le parti che costituiscono la materia del mondo sensibile non sono questi punti, perché il senso, ci ha detto fino dal I paragrafo Kant, è facoltà sintetica del conoscere umano, e perciò le parti che esso ha come suoi esistenti, che costituiscono la materia del mondo, non sono i « simplicia », cioè parti assolute (*pars quae non est totum*), ma sono dei composti. Ora, ciascuno di questi ci è dato da un « intuitus distinctus », cioè da un intuito che è sintetico, non analitico. Quando io intuisco qualche cosa, dice Kant, la mia intuizione non è mai di un elemento semplice, ma è sempre una sintesi (§ 35, b).

La verità reale, dunque, del mondo sensibile è una realtà intuitiva, e perciò una realtà di fenomeni, perché da essa verità reale sono esclusi proprio i senzienti, gli intuenti, dei quali perciò non sappiamo a qual mondo mai appartengano. Non al mondo reale perché costituiscono gli attori, siano pur ricettivi, del mondo sensibile; non al mondo sensibile, perché questo è il mondo reale intuito e non il mondo degli intuenti. Questa la realtà intuitiva: cose distinte fenomenizzate nel loro essere intuite con *intuizioni distinte*. Kant, però, non ci dice come tali intuizioni distinte si generino: non lo dice qui e neppure dopo darà una risposta al problema. Io vedo con chiarezza questo tavolo *perché l'esperienza me lo dà* in un'intuizione distinta, ecco la risposta di Kant in periodo critico.

Come si vede, vi sono molti interrogativi da porre intorno alla realtà e alla verità di questo contenuto del mondo sensibile kantiano. Quale validità hanno le immagini rappresentative kantiane, e donde e come la traggono? Dalle stesse cose? E come le cose imprimono la loro *species* nella mente? E come e perché si è sicuri che proprio sotto questa cosa-*species* c'è una cosa-*res*? E poi: è veramente la *verità* propria del senso, quando diamo al senso un valore suo proprio, e quindi lo distinguiamo, come Kant fa, dall'intendere? La verità non è dell'intendere? O essa è propria del senso? O si distinguono la verità del senso da quella dell'intendere? Tutti questi interrogativi rimangono da risolvere per dare realtà e verità al mondo sensibile kantiano.

a) *Il mondo sensibile nel suo contatto col mondo reale: punto debole di tale contatto.* — C'è, dunque, nel mondo sensibile un riferimento al mondo reale. La sua *verità è tale presenza dell'oggetto reale nel fenomeno*, presenza che c'è in quanto i fenomeni sono causati. Dunque questi intùiti distinti ci sono come tali, perché esistono le cose reali, che li causano. Questo è il pensiero di Kant: del mondo sensibile ci sono le varie cose intuite, e quindi fenomeni, ma esse esistono proprio come cose perché hanno il loro riferimento al mondo reale, cioè hanno la loro radice nel mondo reale, i cui oggetti sono le cause dei fenomeni, cioè producono gli oggetti sentiti, la materia del mondo sensibile.

Il punto debole di questa concezione è questo *essere i fenomeni causati dagli oggetti reali.* Questa presenza nascosta del mondo reale come tale nel mondo sensibile fa sì che non siamo più schiettamente in questo. Or non si vede qual'è la pedana su cui Kant si pone per fare il salto dal mondo sensibile, che egli senziente intuisce secondo le leggi costitutive del suo sentire, al mondo reale che come tale non gli risulta.

Conserverà Kant questa concezione del mondo sensibile anche nel periodo critico? In generale, sì. Soltanto, da questa introduzione alla Critica che è la *Dissertazione* del '70 alla Critica vera e propria c'è questo passaggio: qui il mondo sensibile, con tutte le sue leggi, ha una sua piena autonomia; in piena Critica, invece, il mondo sensibile sarà come attratto dal mondo intelligibile, diventerà cioè il contenuto di quelle forme pure dell'intelletto che altrimenti rimarrebbero vuote (e vuote per Kant non possono mai essere). Il mondo intelligibile *umano* non potrà avere mai altro contenuto: il mondo sensibile. La differenza quindi dal periodo di introduzione alla Critica, segnato dalla *Dissertazione* del '70, alla Critica piena consiste appunto in questa *perdita dell'autonomia del mondo sensibile,* perdita, però, che lascia pur sempre, anzi addentra sempre più, il mondo sensibile nel campo della *mens hominis*, non lo ripone come mondo reale.

Nonostante però questa perdita, vedremo, il mondo sensibile conserverà la sua speciale forma; donde il problema della forma sensibile che sorge nell'interpretazione della Critica. Ma anche in questo assorbimento del mondo sensibile a materia del mondo intelligibile dell'esperienza, il primo rimarrà col suo punto debole (essere i fenomeni causati), che diventerà ancora più debole. Il nes-

so di causazione che Kant porrà come legge dei fenomeni tra loro come può collegare il fenomeno con la cosa in sé?

b) *L'intuire pieno come* universitas *del mondo sensibile.* — Esaminata così la forma (§ 39) e la materia (§ 40) del mondo sensibile, dobbiamo ora chiederci: « Questo mondo sensibile, nella sua autonomia di mondo fenomenico, ha anche il terzo di quei momenti che Kant ha messo in evidenza come necessarii per la " notio mundi generatim " (*Sectio I*), cioè l'*universitas*? ».

A principio parrebbe che si dovesse negare questa *universitas* del mondo del senso nella *mens hominis*, perché proprio nella prima determinazione di questo concetto di *universitas,* Kant ce lo presenta così: « Universitas [32]: *quae est omnitudo compartium absoluta* » (p. 214). Ci può mai essere una assolutezza nella fenomenicità? Che questa non ci possa essere Kant dimostra (pp. 214-215), quando prova che «totalitas haec absoluta... crucem figere philosopho videtur » in quanto non potrà mai essere raggiunta nella sua assolutezza né come totalità spaziale né come totalità temporale, e conclude col dire che chi voglia uscire « ex hac spinosa quaestione » deve abbandonare la simultaneità (totalità spaziale) e la successione (totalità temporale) in quanto appartenenti « ad conditiones *intuitus sensitivi* », e fermarsi al « conceptum *intellectualem* totius ». Pare dunque che Kant non ammetta l'*universitas* del mondo sensibile.

Ma se noi dovessimo togliere l'*universitas* dal mondo sensibile per questo, dovremmo togliere anche gli altri due momenti (la materia e la forma), perché nella determinazione che di essi Kant fa al principio troviamo sempre qualche cosa di sostanziale, di assoluto, che certo non è del mondo sensibile. Né si può dire che Kant questi tre momenti voglia dirli del mondo reale (nel quale Kant non vede mai effettivamente tale distinzione tra materia e forma, che vede nel mondo sensibile o intelligibile, cioè nel mondo della mente in quanto tale).

Egli li vede propri della « notio mundi generatim ». Vede già

---

[32] L'*universitas* kantiana non trova forse un termine preciso corrispondente in italiano. È il « vertere in unum » di materia e di forma con tutto ciò che le costituisce, cosicchè *le « partes »*, nel loro essere già legate dalla forma, *diventano « compartes »*, e *la forma*, nel suo ridurre ad unità queste parti e quindi proprio *col suo essere un rapporto* (coordinatio), *è l'unità stessa del mondo nella sua* universitas.

con chiarezza Kant che ciò che è proprio della « notio » in quanto tale non per questo è proprio della realtà in quanto tale, quando abbiamo separata tale realtà dalla nozione? Non direi; questa è la posizione kantiana nella maturità della Critica, e non al primo affacciarsi di questa. Ma egli vede pur con chiarezza che questa distinzione di momenti è mentale; riguarda quindi i mondi mentali in quanto tali e non il mondo reale in quanto non mentale.

Il vero è che Kant in questo momento non ha individuato ancora con chiarezza il realismo umano nella sua essenza di separazione della realtà effettiva dalla realtà che è nella mente umana.

Fino a Kant, in fondo, ho già detto altre volte, non si può parlare di distinzione tra idealismo e realismo: prima di lui tutti erano idealisti e realisti insieme, cioè, in fondo, lavoravano su nozioni, credendo di lavorare su cose. Kant critico dirà: « Se voi volete distinguere, e fate bene, le nozioni dalle cose, siccome voi rimanete sempre nel vostro campo nozionale, e non siete creatori delle cose, queste rimangono in sé e non fanno parte del vostro campo nozionale, nel quale entrano soltanto i fenomeni delle cose stesse, della cosa in sé ». Questa cosa in sé, nella sua difficoltà realistica, è la vera scoperta di Kant e pur costituisce per la speculazione postkantiana uno scandalo: perché è qualche cosa che deve essere affermata, ma nello stesso tempo non può essere affermata, perché per affermarla dovremmo uscire da questo campo nozionale.

Chiudendo la lunga parentesi, dobbiamo, dunque, sì o no, attribuire anche l'*universitas* al mondo sensibile come gli attribuiamo la forma e la materia? Io ritengo di sì: l'incoerenza kantiana dipende dal non avere ancora Kant maturata la sua scoperta della difficoltà del realismo. E allora dobbiamo dare al mondo sensibile anche l'*universitas*, come totalità delle parti del mondo fenomenico, che sono divenute comparti per essere unite dalla forma intuitiva, i cui principii sono lo spazio e il tempo.

E che questo sia il pensiero di Kant si può affermare. Infatti, dopo la citata dimostrazione del dover abbandonare il senso per raggiungere l'*universitas*, egli quasi la limita aggiungendo e concludendo con questo breve periodo: « Adhunc autem conceptum sufficit: dari quomodocunque coordinata et omnia cogitari tanquam pertinentia ad unum ». Ecco l'*universitas*: il *pertinere ad unum*.

Che questo, il *pertinere ad unum*, si dia dandosi i « coordinata » (cioè la forma che trasforma le *partes* in *compartes*) questo basta all'*universitas*: se, dunque, il mondo sensibile ha materia e

forma, ha anche *universitas,* cioè richiede nel suo esser saputo (*cogitari*) il *pertinere ad unum.*

E Kant questo ci conferma, quando nella *Sectio IV* (*De principio formae mundi intelligibilis*) dice (p. 232): « ... intacta manet quaestio, nonnisi intellectui solubilis, quonam principio ipsa haec relatio omnium substantiarum nitatur, quae intuitive spectata vocatur spatium? ». Vediamo che Kant per spiccare il salto verso questa unità del mondo intelligibile, parte proprio dall'ammettere la unità del mondo sensibile che è lo spazio che gli consta, lo spazio che è l'infinito e l'assoluto del mondo sensibile. In quello che segue, Kant conferma questa a sé stante prima compattezza delle parti del mondo fenomenico, conferma quella che abbiamo detto autonomia del mondo sensibile e che kantianamente dobbiamo dire la sua *universitas.*

L'*universitas* del mondo sensibile, quindi, il suo formare una unità è la spazialità non vuota ma come intuire pieno; intuire pieno che, come costitutivo di questo mondo sensibile in quanto tale, non è l'intuire di Dio, ma solo dell'uomo. Di Dio è solo un intuire intellettivo, cioè un intuire che è nello stesso tempo fare le cose e accorgersi che esse sono esistenti. L'intuire umano, in quanto si accorge solo delle cose già esistenti, è un intuire non intellettivo ma sensibile e perciò fenomenico. L'intuire divino è il « fiat » biblico, è *creare* le cose. Questo intuito creativo di Dio però non finisce col privare Dio di quell'intuito fenomenico che è proprio dell'uomo? Il fenomeno pare solo dell'uomo, in quanto senziente, non di Dio attivo intelligente.

42 — La forma del mondo intelligibile

a) *Insufficienza dell'esistenza: ragioni e presupposti di essa.* — Poste la distinzione kantiana tra forma e materia e l'esigenza dell'*universitas,* comprendiamo allora bene qual è il mondo sensibile kantiano in questi tre momenti, poiché vediamo bene che questo mondo sensibile ha la sua forma nei principii formali intuitivi di spazio e tempo, la sua materia nei singoli intùiti distinti, la sua *universitas* in tutto questo mondo di immagini rappresentative tenute insieme dallo spazio e dal tempo.

Ha Kant una altrettanto chiara concezione del mondo intelligibile in questo suo momento speculativo della *Dissertazione?* Forse no. Esaminiamola, cercando di vedere questo mondo intelligibile

nei suoi momenti, così come abbiamo fatto per il mondo sensibile.

Cominciamo dalla forma, che è il momento forse più chiaro.

Tutta la *Sezione IV* tratta appunto « *De principio formae mundi intelligibilis* ». Vi troviamo impostato il problema della forma in questi termini (p. 232): « ... manet quaestio, nonnisi intellectui solubilis: *quonam principio ipsa haec relatio omnium substantiarum nitatur, quae intuitive spectata vocatur spatium?* In hoc itaque cardo vertitur quaestionis de principio formae mundi intelligibilis, ut pateat, quonam pacto possibile sit, ut plures substantiae in mutuo sint commercio et hac ratione pertineant ad idem totum, quod dicitur mundus ». Dunque Kant si chiede a quale condizione è possibile che più sostanze siano in « commercio », in relazione tra loro a formare questo unico mondo.

Questo essere in commercio di più sostanze tra loro, questo loro *esser presenti* in un determinato modo l'*una all'altra* (*cur sibi certa ratione praesto sint*), questa loro coordinazione non è più spiegata dallo spazio, quando è stato dimostrato che questo « subiecti potius leges sensitivas quam ipsorum obiectorum conditiones attineat » (p. 232). Resta dunque da spiegare; e questa spiegazione non ce la può dare che l'intelletto.

E' sempre il problema della composizione delle sostanze, quello che urge alla mente di Kant. Fintantoché anche egli, con tutti, vedeva come oggettivo lo spazio, poteva anche egli pensare che lo spazio spiegasse questo *commercium* di sostanze (cfr. Cap. III); ma quando si è visto con chiarezza che lo spazio è legge del sentire, la schietta monadicità sostanziale non spiega il mondo, perché non spiega l'ineliminabile *commercium* tra le sostanze. Con lo spazio si spiega il mondo delle immagini rappresentative; non si spiega il mondo delle sostanze. Ci deve, dunque, essere in questo un qualcosa che faccia la funzione che nel mondo sensibile fa lo spazio: la funzione di *principio di coordinazione*. C'è, dunque, una coordinazione delle sostanze; ci deve essere quindi un principio di essa, giacché la sola *esistenza loro non basta a darci tale coordinazione* [33].

---

[33] KANT, *Scritti minori*, cit., § 17: « Datis pluribus substantiis, principium commercii inter illas possibilis non sola ipsarum exsistentia constat, sed aliud quid praeterea requiritur, ex quo relationes mutuae intelligantur. Nam propter ipsam subsistentiam non respiciunt aliud quicquam necessario, nisi forte sui causam, at causati respectus ad causam non est commercium, sed dependentia. Igitur, si quoddam illis cum aliis commercium intercedat, ratione peculiari, hoc praecise determinante, opus est ».

Principio esplicativo del « commercium » non può, dunque, essere la stessa esistenza di ciascuna sostanza; non basta che le sostanze esistano, perché ci sia rapporto coordinativo tra loro: ci deve essere qualche altra cosa, una « ratio peculiaris » di questa loro relazione reciproca (*coordinatio*). Si deve cercare, dunque, questa *ratio peculiaris*.

Ma prima domandiamoci: « Perché non basta la sola esistenza a dare il *commercium*? ». L'esistenza esclude forse ogni relazione? Non esclude ogni relazione, ci dice Kant, ma include soltanto la relazione che ciascuna sostanza singolare esistente, chiusa in se stessa (Leibniz), ha, in quanto effetto, con la sua causa.

Esistenza è per Kant l'esistenza singolare *causata* (monade leibniziana). Ora, siffatta esistenza non basta a spiegare la relazione reciproca tra le varie sostanze esistenti, perché, dice Kant, l'unica relazione che troviamo in ciascuna monade esistente è la sua dipendenza dalla causa. E il rapporto di causato a causa non è una relazione reciproca, è una dipendenza (*subordinatio,* non *coordinatio*) [34].

L'esistenza, dunque, *è insufficiente a spiegarci la coordinazione.* La relazione, che essa ci dà, non mette in rapporto omonimo una monade con l'altra, ma in rapporto eteronimo ciascuna monade (puro prodotto, effetto) col suo principio (puro producente) assolutamente eterogeneo ad essa. *L'esistenza* pura e semplice *divide, non coordina le monadi tra loro.*

Il mondo perciò *non sarebbe il mondo* (coalescere in unum, pertinentia ad unum, ecc.), *se avesse soltanto esistenza.*

In questa insufficienza dell'esistenza a dar ragione del mondo vi sono due presupposti:

1) che nell'esistente vi sia soltanto la relazione subordinativa, che cioè l'esistente sostanziale sia soltanto effetto. La causazione così postulata non è più quella tra mondo fenomenico e mondo reale (§ 40, b), ma tra questo mondo reale e qualche altra cosa, che è più reale del mondo reale, ed è fuori di questo. Fuori, perché questo « respectus causati ad causam » è eteronimo, non

---

34 KANT, *op. cit.*, § 2, p. 212: « Forma, quae constitit substantiarum *coordinatione*, non subordinatione. *Coordinata* enim se invicem respiciunt, ut complementa ad totum, *subordinata* ut causatum et causa, s. generatim ut principium et principiatum. Prior relatio est reciproca et homonyma, ita, ut quodlibet correlatum alterum respiciat ut determinans, simulque ut determinatum, posterior est heteronyma, nempe ab una parte nonnisi dependentiae, ab altera causalitatis ».

omonimo: importa cioè essere la causa di tutt'altra natura del causato. Quindi questo reale che ci si presenta come causato, come puro prodotto (effetto), non si può dire veramente reale. L'unico vero reale è la causa.

2) che la coordinazione, il *commercium*, sia indispensabile tra le sostanze esistenti, nonostante che questa loro esistenza si risolva in una singolare, assoluta dipendenza di ciascuna di esse dalla causa. Questa indispensabilità della coordinazione richiede che si superi l'esistenza con qualch'altra cosa, richiede che il mondo non sia costituito soltanto di esistenti. Tale indispensabilità del *commercium* è fondata sull'essere il mondo un *idem totum*, e non un caotico coacervo di sostanze non connesse tra loro. *Il mondo non sarebbe mondo* (coalescere in unum, pertinentia ad unum, ecc.) *se avesse soltanto esistenza, e non avesse quindi* commercium.

Ma, a sua volta, questo *commercium* indispensabile rende indispensabile il mondo che nella sola sua esistenza è puro prodotto, e quindi pura contingenza? Kant non lo indaga e non ce lo dice, ma tacitamente lo esclude.

Quel che ci dice con chiarezza, è che quella composizione, che prima (1756) si presentava quasi come un accessorio di fronte alle sostanze *perdurabiliter exsistentes,* ora, proprio essa, diventa coordinazione indispensabile, denunzia l'insufficienza di queste a dar ragione del mondo, e si presenta essa come la necessità e non la contingenza del mondo.

Le parti sono invertite.

b) *I caratteri della forma.* — Chiarito perché non ci basta l'esistenza, ricerchiamo questo qualcos'altro, questa «ratio peculiaris», che ci deve dare ragione della coordinazione.

Nei §§ 18, 19, 20, 21 Kant non ci parla di questo *aliud quid,* ma mette in evidenza, da una parte (§§ 18 e 19), la contingenza di queste sostanze, in quanto sostanze esistenti (« Totum itaque substantiarum est totum contingentium, et mundus, per suam essentiam, meris constat contingentibus »), e, dall'altra (§§ 20 e 21), la loro dipendenza da una causa, che, essendo necessaria e perciò unica, è la stessa per tutte (« substantiae mundanae sunt entia ab alio, sed non a diversis, sed omnia ab uno »). Sempre dunque in tutti questi paragrafi, Kant esamina la *dependentia*, che non costituisce la forma, proprio quella *dependentia* che è la ragione della insufficienza dell'esistenza a render conto della coordinazione. Invece nel § 22 parla proprio della forma che sola costituisce il

commercium, e ne determina i caratteri. Ne possiamo enumerare quattro ben distinti.

Ma alla determinazione di questi caratteri della forma del mondo intelligibile non è stata superflua l'indagine da Kant fatta nei paragrafi precedenti circa la dipendenza. Era a lui necessario stabilire l'unità della causa delle sostanze esistenti, per poter determinare i caratteri della loro coordinazione. Egli infatti deduce tali caratteri proprio da questa esigenza della unità della causa delle sostanze. Ma prima ancora di dedurli, sente il bisogno di giustificarsene. Questa mia dimostrazione della unicità della causa (Dio creatore), egli dice, parte dall'effetto (il mondo). Orbene, se essa è valida, sarà anche valida la dimostrazione che parte dalla causa per concludere all'effetto, al mondo, ma non in quanto puro effetto (*exsistentia*) ma in quanto ha una forma (*nexum*)[35]. Tuttavia egli premette: « fateor hanc conclusionem mihi non aeque perspicuam videri ».

Comunque, sia perspicua o no, la conclusione consiste nel trarre i caratteri della forma del mondo intelligibile dalla unità e necessità della causa dell'*esistenza delle parti di esso*.

1°) « Nexus substantiarum primitivus non foret contingens, sed per sustentationem omnium a principio communi necessarius ». *La forma è dunque necessaria* perché è dedotta dalla causa unica, che è qualche cosa di necessario. Questo nesso (l'antica composizione contingente) prende esso la necessità che gli viene dalla causa, e le singole sostanze si perdono invece nella contingenza, sono, nella loro esistenza, *heteronymae* alla causa. Proprio il contrario di quanto Kant asseriva nella *Monadologia*.

2°) Perciò questo nesso diventa anche una « *armonia generaliter stabilita* » e non « singulariter stabilita », perché non dipende, come quest'ultima, dall'adattarsi reciproco della condizione in cui è una sostanza alla condizione in cui è l'altra, ma dipende, proprio in quanto nesso, direttamente dalla causa unica.

3°) Perciò la *forma è un nesso reale e fisico*, e non ideale e simpatetico.

4°) Finalmente ultimo carattere ma fondamentale rispetto a tutti gli altri è l'*esteriorità della forma* alle sostanze esistenti nella

---

[35] *Ib.*, p. 235: « Si, quemadmodum a dato mundo ad causam omnium ipsius partium unicam valet consequentia, ita etiam vice versa a data causa communi omnibus ad nexum horum inter se, adeoque ad formam mundi, similiter procederet argumentatio ».

loro singolarità. I precedenti caratteri di necessità, generalità e realtà la forma per sé non avrebbe potuto avere, se essa non fosse come distaccata dalle sostanze nella loro esistenza. Queste, nel venire ad esistere come effetti, si sono dovute scindere dalla loro causa unica. Tale scissione par che non avvenga per quanto riguarda la forma dello stesso mondo: questa rimane attaccata alla « causa comune », e perciò è esterna a quella esistenza che se ne è scissa (quanto contemporaneo esistenzialismo in questa precritica concezione kantiana della esistenza!).

Così Kant, con questa connessione diretta della forma dell'universo con la causa delle sue sostanze, crede di potere sfuggire all'assurda idealità del mondo, che consegue al sostanzialismo monadistico; crede di potere sfuggire a quella conseguenza senza rinnegar questo. Il mondo di Leibniz e quello di Malebranche, per Kant, è soltanto un « totum ideale » (p. 236), perché in tal mondo la coordinazione indispensabile (*commercium*) è per Leibniz (armonia prestabilita) « fondata *originariamente* nella costituzione stessa di ciascuna monade singolare » e per Malebranche (occasionalismo) « impressa all'occasione di qualunque mutamento ». Sempre il mondo nel suo insieme sarebbe il mondo di una monade nella sua singolarità, *sarebbe un suo mondo ideale*. E Kant va in cerca del mondo reale nel suo essere un tutto connesso (*mundus totum reale*). *La esteriorità della forma alle singole sostanze esistenti gli avrebbe dato tal mondo reale* [36].

c) *Il* principium *e la confusione della* coordinatio *con la* subordinatio. — Così, con questo dedurre i caratteri della forma dalla unità della causa, pare che abbiamo trovato il principio in cui si concreta questa forma: è l'*aliud* ma *unum* del § 20; è la *causa unica* del § 21; è la *vis infinita unius* dello *Scholion* al § 22, che sostenta le singole sostanze.

Possiamo accontentarci di questa determinazione della forma nel suo principio, cioè abbiamo risolto il problema della forma?

In verità Kant stesso non se ne mostra molto contento: « Mihi quidem, quanquam non demonstratum, tamen abunde etiam aliis ex

---

[36] *Ib.*, § 22, p. 235: « Si itaque per sustentationem omnium substantiarum ab uno necessaria esset coniunctio omnium, quae constituunt unum; commercium substantiarum universale erit per influxum physicum, et mundus totum reale ».

rationibus probatum est prius» (p. 236). Ammette anch'egli di non aver dimostrato questo principio che sostituisce l'influsso fisico corretto alla armonia leibniziana ed alla occasione malebranchiana. E forse Kant ha ragione di non esser contento. Giacché egli, mentre parte alla ricerca dell'*aliud quid*, dichiarando l'insufficienza della plurima esistenza causata, lo ha trovato proprio nella causa dell'esistenza e quindi si è fermato proprio nell'esistenza, ha dedotto unicamente da questa esistenza. Egli, infatti, è risalito proprio dalla esistenza alla sua causa, e questa ha indicata come principio della forma. Perché dunque l'esistenza è insufficiente? Perché ci deve essere questo *aliud quid* che è la forma?

Questo l'equivoco che Kant sente, senza vederlo con chiarezza. Egli ha trovato il *commercium* nella *dependentia*, e pur questa egli esclude dalla forma, che è *coordinatio*, non *subordinatio*. La esclude perché la forma è relazione reciproca omogenea, e il rapporto dell'effetto con la causa invece è relazione eterogenea.

Kant avrebbe risoluto il problema, se avesse rinunziato alla separazione del rapporto di causazione dalla relazione reciproca, se, cioè, avesse visto nella stessa esistenza come tale quella relazione reciproca ed omogenea che egli invece va cercando fuori dell'esistenza. Ma a quella separazione egli non vuole rinunciare, perché gli sembra di dover rinunciare a Dio come creatore del mondo; in questa esistenza egli non sa vedere il rapporto, perché, leibnizianamente, concepisce ancora il singolare esistente come chiuso in se stesso proprio dalla sua esistenza, per poter essere una sostanza.

Vediamo come Kant sia così molto vicino in questo momento a quella concretezza dell'essere per la quale il Principio, proprio per essere principio, deve essere intrinseco a ciò di cui è principio. Kant non vede l'esigenza di questa intrinsecità del principio e perciò non trasforma l'empirico rapporto di causalità nella concreta individuazione.

Questa la soluzione che Kant presenta del problema della forma del mondo intelligibile. Di positivo ci ha dato una critica fondamentale alla soluzione che Leibniz e Malebranche avevano data del problema della coordinazione nel mondo, sebbene egli si dica non molto lontano dall'opinione di Malebranche [37]. Egli sente di

---

[37] *Ib.*, pp. 236-237: « Verum consultius videtur littus legere cognitionum per intellectus nostri mediocritatem nobis concessarum, quam in altum indagationum eiusmodi mysticarum provehi, quemadmodum fecit

non essere andato a fondo nel confutare e nel far proprie le opinioni malebranchiane, e perciò « è meglio, egli dice, che non ci attardiamo in queste speculazioni che sanno di mistico; teniamoci alla *mediocritas intellectus nostri* ». Questo sarà poi il motivo critico dei limiti della ragione umana nella conoscenza.

43 — La materia del mondo intelligibile

a) *La difficoltà della forma kantiana risoluta nella spiritualità concreta.* — Abbiamo visto come Kant in fondo fosse rimasto nella *subordinatio* e non avesse raggiunto, come pur voleva, la *coordinatio*, solo perché egli vuole questa separata dalla prima, mentre invece dimostra che la subordinazione, essendo dipendenza dei molti dall'uno, è necessariamente anche coordinazione dell'esistenza come tale.

E questa difficoltà si vede e si toglie solo quando noi abbiamo coscienza della concretezza, affermiamo cioè l'immanenza del Principio ai principiati, e quindi la coordinazione tra questi. Il Principio, così, non diviene un coordinato, ma neppure è fuori della coordinazione. Se lo mettiamo fuori facendolo un estraneo subordinante assoluto, noi per forza lo dovremo mettere in relazione con i coordinati. e quindi fare un coordinato anche Lui. Questo non vide Kant e ancora oggi, secondo me, nessuno vede: il Principio assoluto o lo si nega, o lo si contrappone al coordinato (relativo). Questa immanenza del Principio è quella che Agostino sentiva come verità interiore. Tale immanenza non si vedeva e non si vede tuttora, perché non si vedeva e non si vede la spiritualità, cioè l'indipendenza, come carattere proprio anche del singolare. Il singolare lo si faceva, e lo si fa, subordinato, perché non se ne vedeva né la spiritualità, né, di conseguenza, la concretezza.

L'errore tradizionale della subordinazione assoluta si elimina affermando tale subordinazione come relativa coordinazione, cioè coordinazione in cui l'uno è subordinato all'altro e l'altro è subordinato all'uno, in quanto a ciascuno nella sua soggettiva spiritualità è intimo l'oggettivo Principio. Quando invece si accetti — come vogliono Hegel e tutti gli hegeliani sviluppando la tradizione — la

---

Malebranchius, cuius sententia ab ea, quae hic exponitur, proxime abest: nempe nos omnia intueri in Deo ».

concezione dello spirito come negatività del singolare [38], allora non si elimina la subordinazione assoluta, ma la si accetta, perché la subordinazione assoluta sta proprio in questo affermare che il plurimo come tale dipende in modo assoluto — ne è l'effetto, il prodotto — dall'unico come tale. Hegel, passando dalla subordinazione assoluta (puro effetto staccato dalla causa) alla negatività dello spirito, come sua assolutezza, ha confermato l'assoluta dipendenza del plurimo, e perciò ha reso negativo di se stesso lo Spirito assoluto. Quindi, egli non ha negato la subordinazione assoluta, ma l'ha accettata e poi ha dedotto da essa.

Dedurre da un errore, non è correggere l'errore, è confermarlo. E questo fa il metodo dialettico: deduce sempre dagli errori precedenti. Dobbiamo invece sostituire al metodo dialettico il metodo critico, che poi è il metodo kantiano.

Perciò: la scoperta del singolare come spirituale è la scoperta fondamentale di chi *vede* filosoficamente il concreto; dico «vede filosoficamente », perché nel nostro agire spirituale sempre attuiamo il concreto, anche se le nostre dottrine filosofiche non se ne sono accorte. Questa scoperta della spiritualità del singolare non si è fatta ancora, neppure dalle correnti che, tutte insieme, si possono definire come esistenzialismo, il quale non è altro che l'affermazione esplicita preventiva di questa differenza assoluta del singolare dall'Unico, e quindi della esclusione degli esistenti dall'essere.

Dicendo che gli esistenti non sono che i singolari nella loro assoluta dipendenza, angoscia, destino, isolamento, problematicità, ecc., si è fatto un passo indietro dalla posizione in cui era Hegel, non lo si è né superato, né corretto come si pretenderebbe. Si fa cardine su un'esistenza spirituale che non è spirituale: cioè il singolare come tale ancora non è visto nella sua spiritualità: il singolare come tale non è l'uomo vivente, è il singolare spirito pensante; non è monade chiusa in se stessa, ma è lo spirito singolare coordinato. Questo richiede l'immanenza del Principio ai principiati e quindi la loro non dipendenza, ma individuazione coordinata. Or questa insoddisfatta esigenza del singolare è quella che sentono i realisti, quando affermano che al di là della coscienza c'è qualche altra cosa; questa esigenza del singolare è anche quella che sentono

---

[38] Quando Hegel mette in evidenza la negatività dello spirito, in fondo questa negatività non è altro che il dover lo Spirito assoluto, il Creatore negar se stesso come tale assoluta ed unica spiritualità per porre gli enti singoli creati.

quanti affermano la sostanza come sostrato di ogni ente, su cui si innestano tutti i caratteri della cosa (sostanzialisti), chiudendo questa in se stessa; questa esigenza del singolare fa parere assurdo ed empio il concetto spinoziano dell'unicità della sostanza. Questa esigenza del singolare c'è nel realismo, c'è nel sostanzialismo, c'è in Kant quando divide forma e materia nel mondo intelligibile; ma non si vede la vera soddisfazione di tale esigenza, perché non si vede il singolare nella concretezza dell'essere.

b) *La materia come l'esistenza insufficiente alla forma: gli* intellectualia *come tali esistenti: caratteri ed esempi di essi.* — La materia del mondo intelligibile è quella esistenza che, abbiam visto, non basta perché ci sia un mondo. Ora che cosa è questa esistenza, o meglio chi, che sono questi esistenti che costituiscono la materia? Possiamo porre senz'altro la domanda al plurale perché, a me pare, Kant, con la coscienza comune e con Aristotele, ritiene esistente il singolare come tale, e quindi esistenti sono i molti in quanto ciascuno un singolare.

Quali adunque sono questi singolari costitutivi del mondo intelligibile? Kant non dà una esplicita risposta a tale domanda, anzi non si pone esplicita neppure la domanda. Ma, contrapponendo il mondo intelligibile alla materia (*quae est sensatio*) e alla forma del mondo sensibile (§ 5 della *Sezione II: De sensibilium atque intelligibilium discrimine generatim*) dice: « Quod ab altera parte attinet intellectualia ». Che cosa sono questi « intellectualia »: sono cose o atti conoscitivi? Inoltre sono gli esistenti, con quella insufficiente esistenza che deve essere integrata dalla forma (schietta materia trascendentale), o indicano, invece, la stessa concretezza intellettiva?

Kant non fa che porci dinanzi alla distinzione dell'uso reale e dell'uso logico dell'intelletto (che qui egli identifica con la ragione), cioè dell'uso in cui si danno i concetti, e di quello in cui « tantum subordinantur, inferiores nempe superioribus (notis communibus) et conferuntur inter se secundum principium contradictionis, qui *usus* dicitur *logicus* » (p. 216).

Gli *intellectualia* quindi sono questi *quid* che troviamo nell'uso reale dell'intelletto.

1) Troviamo così un primo carattere di questi *intellectualia*: « dantur » nell'intelletto, e non « subordinantur ».

2) Nel § 6 poi Kant ce li determina meglio dicendo che

essi sono posti (*dantur*) *dalla stessa natura dell'intelletto* [39].

3) E perciò, egli continua, sono essi, sì, concetti, ma, in quanto sono dati dallo stesso intelletto, non si possono dire astratti dalle cose sentite, mediante l'intelletto, ma piuttosto devonsi dire *astraenti* da dette cose, astraenti dall'uso dei sensi [40], o, più propriamente, *idee pure* [41].

4) Finalmente nel § 8 troviamo un altro carattere ancora di questi *intellectualia* che qui Kant chiama « principia », e che ci sono presentati dalla metafisica, che qui riappare in piena efficienza. Queste idee pure non sono connate, bensì acquisite [42].

Kant, dopo aver così delineati i caratteri di questi *intellectualia*, ce ne dà un qualche esempio: « Huius generis sunt possibilitas, exsistentia, necessitas, substantia, causa, ecc. » (le prime tre sono le future categorie di modalità; le altre due le prime due categorie di relazione). Ma questi *intellectualia,* di cui così Kant ci ha dato degli esempi, e che costituiscono la materia del mondo intelligibile, sono essi, come idee pure, le stesse sostanze, dalle quali Kant fa costituire la materia? Vero è che Kant — dichiara espli-

---

[39] *Ib.*, pp. 217-218: « Quod autem intellectualia stricte talia attinet, in quibus usus intellectus est realis, conceptus tales tam obiectorum quam respectuum dantur per ipsam naturam intellectus ».

[40] *Ib.*, p. 218: « neque ab ullo sensuum usu sunt abstracti, nec formam ullam continent cognitionis sensitivae, qua talis ». Questo, invece, è il canone fondamentale di ogni filosofia empiristica: non ci sono che conoscenze sensibili, dalle quali noi astraiamo tutti i concetti. Kant questa base empiristica nega recisamente: « Necesse autem hic est, maximam ambiguitatem vocis abstracti notare, quam, ne nostram de intellectualibus disquisitionem maculet, antea abstergendam esse satius duco. Nempe proprie dicendum esset: ab aliquibus abstrahere, non aliquid abstrahere. Prius denotat, quod in conceptu quodam ad alia quomodocunque ipsi nexa non attendamus; posterius autem, quod non detur, nisi in concreto et ita, ut a coniunctis separetur. Hinc conceptus intellectualis abstrahit ab omni sensitivo, non abstrahitur a sensitivis, et forsitan rectius diceretur abstrahens quam abstractus» (p. 218). I veri concetti, dunque, per Kant (i concetti dell'uso reale) non sono astratti, sono dati dalla stessa natura intellettiva. Non siamo ancora con chiarezza all'apriorismo critico, ma neppure siamo nell'innatismo.

[41] *Ib.*, p. 218: « Quare intellectuales consultius est ideas puras, qui autem empirice tantum dantur conceptus, abstractos nominare ».

[42] *Ib.*, p. 219: « Cum itaque in metaphysica non reperiantur principia empirica, conceptus in ipsa obvii non quaerendi sunt in sensibus, sed in ipsa natura intellectus puri, non tanquam conceptus connati, sed a legibus mentis insitis (attendendo ad eius actiones occasione experientiae) abstracti, adeoque acquisiti ».

citamente, quando prende a studiare distintamente il mondo intelligibile — non vuole indagarne « la materia, e cioè la natura delle sostanze di cui esso consta, se siano materiali o immateriali » [43].

c) *La* cognitio symbolica. — Ma bisogna pur sempre rispondere al quesito *intellectualia*. Sono proprio essi, come idee, le sostanze, delle quali non si indaga se sono materiali o immateriali? E se non sono le stesse sostanze, come mai ed a qual titolo costituiscono la materia del mondo intelligibile? O se non costituiscono essi tale materia, da che cosa mai questa ci è data nel mondo intelligibile, ed essi che cosa sono? Sono, dunque, questi *intellectualia*, proprio essi le stesse sostanze del mondo reale, oppure no? Ponendo così la domanda, sotto un certo aspetto dovremmo rispondere per Kant di sì, perché nel § 10 (p. 220) egli dice: « Intellectualium non datur (homini) intuitus, sed nonnisi cognitio symbolica, et intellectio nobis tantum licet per conceptus universales in abstracto, non per singularem in concreto ».

Quello che a noi importa è questa prima affermazione: « Intellectualium datur cognitio symbolica ». Se si dà una cognizione di questi *intellectualia*, sia pure simbolica, cioè non intuitiva, cioè tale che l'oggetto non è dato immediatamente ma è simboleggiato da qualche altra cosa, è chiaro che questi *intellectualia*, di cui si ha la cognizione simbolica, non sono la *cognitio* stessa, ma sono le stesse sostanze, i veri e proprii esistenti del mondo.

Questi *intellectualia* sono sostanze, che, in quanto entrano a costituire il mondo intelligibile, sono simboleggiate, così come la natura non intuitiva ma simbolica di queste permette. Ed oltre questa esplicita proposizione kantiana ci sono altri motivi per vedere in questo mondo intelligibile, che pur nasce dal dissenso delle umane facoltà, lo stesso mondo reale che così viene a contrapporsi al mondo fenomenico del senso.

Ma, approfondendo anche questa stessa esplicita proposizione

---

[43] *Ib.*, § 16, p. 233: « Mundum autem hic non contemplamur quoad materiam, i.e. substantiarum, quibus constat, naturas, utrum sint materiales an immateriales, sed quoad formam, h.e. quipote generatim inter plures locum habeat nexus et inter omnes totalitas ».

Dobbiamo sempre tenere presente che la parola materia è usata in due significati: in quel « quoad materiam » tale termine è usato in senso trascendentale; invece la materia di quel « materiales », significa la materia del mondo in quanto impenetrabile e che occupa e riempie uno spazio.

kantiana e ravvicinandola ai caratteri riconosciuti negli *intellectualia,* non possiamo considerar questi come le stesse sostanze, perché quei quattro caratteri degli *intellectualia*: 1) il loro esser dati e non subordinati; 2) il loro appartenere all'intelletto; 3) il loro esser idee pure; 4) il loro essere concetti non connati ma acquisiti, fanno vedere chiaramente che questi *intellectualia* altro non sono che cognizioni, e cioè proprio la *cognitio symbolica* di cui ci parla Kant: *cognitio symbolica,* quindi, che, essendo essa l'*intellectuale* che dovrebbe conoscere, manca di oggetto. Gli *intellectualia* pare dunque che siano le cognizioni pure e non le sostanze investite da queste cognizioni.

A me pare evidente questa duplice risposta che dobbiamo dare, fondandoci su quanto Kant stesso ci dice.

La materia, dunque, del mondo intelligibile kantiano rimane molto dubbia. Se c'è, pare quella stessa del mondo reale; ma, guardata nei suoi caratteri, essa si dissolve come materia sostanziale, svanisce come esistenza per risolversi in pura conoscenza. Il vero è che la mente di Kant non è ancora andata al fondo di questo dissenso tra sentire e intendere umano, e l'intendere non ha ancora staccato completamente dall'essere. È, diremmo, al primo grado di questo distacco: alla privazione dell'intelletto umano di quell'intuito riservato soltanto all'intelletto di Dio [44]. Dovrà andar oltre; dovrà la discorsività intellettiva umana non riempire di essere, neppure simboleggiato, ma di fenomeno.

44 — Il mondo intelligibile come mondo platonico

a) *L'*universitas *intelligibile e sua contaminazione nel mondo sensibile.* — Veniamo ora all'*universitas.* Sebbene Kant si proponga con questa operetta di ricercare solo la forma e i principii dei due mondi, tuttavia, come abbiamo fatto per il mondo sensibile, si possono ricercare anche del mondo intelligibile i tre momenti. C'è l'*universitas* propria di questo mondo intelligibile? Certamente deve esserci, poiché la definizione di *universitas* (« Universitas, quae est omnitudo compartium absoluta », p. 214) pare che riguardi proprio e solamente il mondo intelligibile.

---

[44] *Ib*, § 10, p. 221: « Divinum autem intuitus, qui obiectorum est principium, non principiatum, cum sit independens, est archetypus et propterea perfecte intellectualis ».

Questa *omnitudo* pare chiara, dice Kant, ed è invece croce cui sono crocifissi i filosofi: si vuole avere del mondo intelligibile una totale coordinazione successiva e simultanea, e non si riesce ad averla. La soluzione che deve proporre Kant in base alla presupposta fenomenicità del tempo e dello spazio è semplice: si lasci la coordinazione simultanea e successiva al senso, e non se ne ricerchi la totalità; si ricerchi la totalità nel mondo intelligibile, ma non la si cerchi come totale successione e simultaneità. In breve, la totalità assoluta non è del mondo sensibile, anche se il mondo sensibile ha dei « coordinata pertinentia ad unum » (§ 2, p. 215); la successione e la simultaneità non sono del mondo intelligibile, anche se il mondo intelligibile ha dei coordinati corrispondenti alla successione e simultaneità. E tale soluzione egli propone [45].

Ma egli, dopo aver diviso recisamente la *coordinatio absoluta successiva et simultanea* dal concetto intellettuale del tutto, continua poi col dire « ideoque, etiamsi non sint sensitive conceptibiles, tamen ideo non cessare esse intellectuales »: la coordinazione successiva e quella assoluta non sono concepibili col senso, perché il senso le intuisce soltanto e non le concepisce, ma pur tuttavia non cessano d'essere intellettuali, cioè in fondo, dice Kant, intellettualmente io posso concepire quel tutto successivo e simultaneo, che sensibilmente io non posso concepire, ma devo soltanto intuire.

Così Kant ha confuso mondo sensibile e mondo intelligibile; ha dato alla coordinazione successiva e simultanea quella totalità assoluta che pareva si dovesse negare loro. Le ha rese concepibili oltreché intuibili. Così la totalità del senso, data dalla simultaneità e successione, diventa la stessa totalità dell'intelletto. L'*universitas* del mondo intelligibile è la stessa del mondo sensibile. Tempo e spazio, quindi, vengono in qualche modo restituiti alle cose, se riusciamo a concepire, al di fuori dell'intuito, quella simultaneità e successione che si dovrebbero esaurire in tale intuito.

C'è, dunque, contaminazione del mondo sensibile col mondo intelligibile, contaminazione di cui Kant si purgherà più tardi, proprio col raggiungere la fusione dei due mondi mentali del senso e dell'intelletto nell'unico mondo mentale dell'esperienza.

---

[45] *Ib.*, § 2, p. 215: « Ex hac spinosa quaestione semet extricaturus notet: tam successivam quam simultaneam plurium coordinationem (quia nituntur conceptibus temporis) non pertinere ad conceptum intellectualem totius, sed tantum ad conditiones intuitus sensitivi ».

Qui per l'*universitas* conclude: « adhunc autem conceptum sufficit: dari quomodocunque coordinata et omnia cogitari tanquam pertinentia ad unum ». Per il mondo intelligibile gli « omnia pertinentia ad unum », i « coordinata » che costituiscono l'*omnitudo compartium absoluta*, sono dati dall'insieme non del principio di coordinazione, ma della coordinazione e degli *intellectualia* simboleggianti le sostanze esistenti. Dall'insieme più che dalla piena fusione dell'una negli altri, perché, vedemmo (§ 42), la coordinazione resta scissa dall'esistenza, per rimanere unita alla causa di questa. Le *partes*, pur divenendo *compartes*, non si sono completamente fuse nella *universitas*.

b) *Passaggio kantiano dal mondo di Leibniz al mondo di Platone.* — Queste comparti sono esistenti come *intellectualia* (materia) coordinati (forma): sono dunque concetti col loro simbolismo, concetti non nella discorsività logica, ma nel loro reale esser dati. Avendo presente questa materia del mondo costituita da concetti, anzi da idee pure col loro simbolismo, avendo presente la notata contaminazione dei due mondi, comprendiamo questo momento di transizione nella speculazione di Kant, momento di passaggio dall'affermazione dogmatica della realtà come tale alla piena affermazione critica della realtà nella mente umana. Transizione caratterizzata dalla netta distinzione di due mondi corrispondenti alle due fondamentali facoltà conoscitive umane: il sentire e l'intendere. Nel mondo dell'intendere, da una parte, l'*intelligere* è *cognitio substantiarum*, per quanto simbolica (poiché le sostanze non possono essere intuite dal non intuitivo intelletto umano); dall'altra, gli *intellectualia* sono le stesse *cognitiones*, le quali, quindi, proprio come *cognitiones*, cacciano dal mondo intelligibile le sostanze, si mettono al loro posto a costituire la materia.

Sotto il primo aspetto il mondo intelligibile è lo stesso mondo reale colto dalla mente umana, così come da essa può esser colto « simbolicamente »; sotto il secondo, invece, il mondo intelligibile è il puro mondo mentale umano, che ha rotto i ponti col mondo reale, isolandosi anche dalla sua manifestazione colta col senso. Or quale si può ritenere il vero pensiero di Kant, in questo oscillare tra l'uno e l'altro aspetto del mondo intelligibile? Per me al vero pensiero di Kant risponde il primo dei due aspetti: il mondo intelligibile è una « cognitio symbolica substantiarum ».

E quindi con questo simbolismo otteniamo quello che nel mondo sensibile ottenevamo colla causazione data al fenomeno. Gli

esistenti del mondo sensibile sono i fenomeni, ma causati. In tal modo, pur rimanendo nel mondo sensibile, cioè nel mondo mentale dei fenomeni, in qualche modo ci riferiamo al mondo reale, lo affermiamo. E perciò Kant aveva detto che tale cognizione pur fenomenica era verissima. Qui otteniamo lo stesso riferimento al mondo reale mediante questo simbolismo: le idee pure non sono causate dalle sostanze reali, ma sono i simboli di queste.

Anche qui il mondo reale non è scomparso del tutto: e quindi ci troviamo di fronte ai tre mondi: sensibile, intelligibile, reale. Che cosa ha fatto Kant con questa triplicazione del mondo, in questo momento della sua speculazione? Per me non ha fatto altro che abbandonare, ora per la prima volta e decisamente, il mondo leibniziano, costituito di monadi sostanziali, nella cui realtà e verità finora aveva dogmaticamente creduto [46]. Questo mondo di monadi gli si è manifestato « egoistico, ideale (§ 22), non obiettivo ». È il mondo che ciascuna monade costruisce dal e nel suo interno a se stessa, non è il mondo reale nella imprescindibile sua unità. Inoltre, queste stesse monadi, nella cui singolare sostanzialità chiusa Kant continua a credere, gli si mostrano contingenti. (« Totum itaque substantiarum est totum contingentium, et mundus, per suam essentiam, meris constat contingentibus » (§ 19). Quella necessità, quell'assolutezza delle sostanze leibniziane è perduta.

Gli *intellectualia*, invece, pur in questa loro ambiguità, anzi forse proprio per questa loro ambiguità di simboli delle sostanze e di cognizioni, se non si sottraggono esplicitamente alla contingenza (si pensi al loro essere concetti acquisiti), certo non la condividono, e in questo loro esser legati tra loro da una forma il cui principio è lo stesso Dio (causa di quell'esistenza contingente delle monadi) acquistano decisamente quella non contingenza (necessità) che prima (1756) a Kant appariva propria delle monadi sostanziali leibniziane. Così Kant ha abbandonato il mondo leibniziano proprio per conquistare il mondo reale. Il mondo leibniziano è un mondo di rappresentazioni, è un mondo *egoisticus* che ciascuna monade nella sua contingente esistenza si crea, è un mondo senza unità, senza oggettività. Al posto di questo mondo che non è un mondo, ma sono tanti mondi tutti ideali e non reali, Kant pone *il mondo reale unico*, che risulta nel mentale mondo intelligibile

---

[46] Tale credenza nel mondo leibniziano non è da Kant abbandonata neppure nei *Sogni* del 1763. Chè anzi tutto l'argomentare di questi non è spiegabile senza il presupposto leibniziano.

umano. È il mondo in cui esistenti sono gli *intellectualia*, che, in quanto idee, sono — come Kant poi dirà, prendendo la parola dalla terminologia tradizionale — « obiecta noumena » (oggetti della mente). Kant è passato, proprio per trovare il mondo reale, dal mondo leibniziano delle rappresentazioni interne a ciascuna monade al mondo platonico delle idee: *proprio per trovare il mondo reale Kant si imbatte per la prima volta e decisamente nel mondo ideale.*

c) *Perdita dell'esistenza come realtà mentale.* — Ma in questo triplice mondo e quindi triplice genere di esistenti (« intuitus distincti » quelli del mondo sensibile; concetti quelli del mondo intelligibile; sostanze contingenti quelli del mondo reale), questi da che cosa sono fatti tutti « esistenti »? Kant questo esplicitamente non se lo domanda: ma anche quando un autore non si pone esplicitamente una domanda, se questa domanda è essenziale al pensare, è chiaro che la risposta ad essa la si trova implicita in tutto il suo argomentare. Ora se guardiamo alla sua concezione della materia (che costituisce l'esistenza nei mondi mentali) come *partes*; se guardiamo agli intuiti distinti che con la loro singolarità di cose empiriche costituiscono l'esistenza del mondo sensibile; se pensiamo che gli stessi *intellectualia*, pur come concetti, non sono i concetti nella loro discorsività subordinativa, non sono i concetti universali e necessari della Critica, ma sono invece i dati che l'intelletto trae dalla sua natura a simboleggiare le sostanze; se finalmente pensiamo che gli esistenti del mondo reale, che per Kant rimangono pur sempre i soli veramente reali esistenti, sono le sostanze monadistiche dichiarate contingenti, dobbiamo concludere che in ciascuno dei tre mondi gli esistenti sono fatti tali dalla *singolarità* che è l'*intraducibile caratteristica proprio della esistenza*, che Kant diceva (1763) *il più del concetto*, e che egli già identificava con la semplicità, quando non distingueva mondo reale da mondo mentale e non vedeva l'insufficienza dell'esistente semplice chiuso in se stesso. Il passaggio ai mondi mentali, cioè al mondo reale nel suo duplice risultare alla incoerente mente umana, ha eclissata ma forse non spenta la semplicità come costitutiva della singolarità: nel mondo sensibile specialmente ci troviamo dinanzi a dei singolari non semplici, a dei singolari sintetici (intuizioni distinte). L'esistente così perde o almeno non mette in vista la sua semplicità, ma conserva quel carattere, che da questa gli veniva, di chiusura dell'esistente in se stesso.

L'esistente rimane pur sempre il singolare; ma il singolare

come tale e quindi l'esistente come tale Kant continua a concepire chiuso in se stesso, e perciò bisognoso della forma. È il modo in cui ancora si fa manifesta la identificazione della singolarità con la semplicità. Questa *chiusura del singolare in se stesso si può dire la caratteristica comune degli esistenti in ciascuno dei tre mondi.*

Ma appunto questa caratteristica che svaluta il mondo leibniziano e lo rende un mondo egoistico ed ideale, svaluta anche l'esistenza che, lasciata a sé sola, non può darci il mondo. Quindi la valutazione, e direi la sopravalutazione, della composizione a discapito dell'esistenza: il mondo nella sua unità di mondo non ci è dato dagli esistenti ma dal loro nesso. Gli esistenti, se non sono scomparsi dal mondo mentale, stanno per scomparire insieme alla loro caratteristica clausura, alla loro semplicità che a tale scomparsa li condanna. La dichiarazione della loro contingenza è il primo passo.

Gli unici esistenti che un po' si salvano da questa condanna sono gli esistenti del mondo intelligibile, gli *intellectualia*, in quanto idee pure, ma si salvano perché, come Kant vedrà in piena Critica, essi non sono gli esistenti puri, nella loro chiusa singolarità, ma sono la *forma*, sono quei concetti puri che poi Kant chiamerà categorie. Così quel « più del concetto », che Kant aveva già scoperto come esistenza reale, tenderà a porsi sempre più come esistenza reale fuori della mente, tenderà a scomparire dal mondo mentale in quanto tale. È quella presupposta dogmatica semplicità che porta con sé questa esclusione della esistenza dal mondo mentale. *Kant non potrà più ritrovare nello stesso mondo mentale* quello che egli aveva scoperto come esistente, *il più del concetto.* Lo ha perduto perché egli si è fatto prigioniero del concetto fattizio cioè dell'universale *fatto dalla mente* umana, più che dell'universale che è nella mente umana in quanto concepente. Da questa prigione Kant non uscirà più; di qui deriveranno anche le difficoltà che incontrerà riguardo al problema dell'esistenza: l'esistenza si irrigidirà sempre più come un *quid* non mentale, e quindi non potrà mai risultare alla mente.

45 — I DUE MONDI E IL « VITIUM SUBREPTIONIS »

a) *Il precetto fondamentale del metodo metafisico e gli inganni dell'intelletto* (Dissertazione, § 24). — I due mondi mentali kantiani (mondo sensibile e mondo intelligibile) sono *due*

mondi separati e inconciliabili tra loro. Questa inconciliabilità è decisamente da Kant affermata nella *Sectio V*: *De methodo circa sensitiva et intellectualia in metaphysicis*.

Il principio fondamentale del metodo della metafisica, che ci presenta il mondo intellettivo, si riassume in un « *cavere* »; un badare cioè a che i principii che sono propri della cognizione sensitiva non portino fuori di sé i loro termini e non vengano a invadere gli *intellectualia* [47]. Già in questa enunciazione del principio fondamentale del metodo è implicita l'affermazione dell'inconciliabilità dei due mondi.

Come stato di fatto dell'umano conoscere c'è, per Kant, questa confusione tra i due inconfondibili mondi: e questo stato di fatto egli chiama « vitium subreptionis » [48]. Ed è tanto, non solo pericolo, ma stato di fatto questo, che diventa assioma intellettivo una proposizione valida soltanto nel mondo sensibile. Un tale assioma è un assioma surrettizio, cioè un assioma da ladri, che involа l'intellettuale e pone al suo posto il sensitivo.

E questo è l'assioma surrettizio per Kant: bisogna notarlo bene, perché questo avrà forse la sua legittima discendenza anche nella Critica. Questo *vitium subreptionis* è causa degli inganni in cui cade l'intelletto, e che consistono nella « permutatio intellectualium et sensitivorum », cioè in detto scambio degli *intellectualia* con *actualia*, con *phaenomena*.

b) *I tre generi di inganni e loro esempi* (ib., §§ 26-29). — Di questo *vitium subreptionis*, di questi assiomi falsi che si presentano alla mente comune volgare con certezza assiomatica, Kant pone tre generi (§ 26) così determinati:

1) « Eadem conditio sensitiva, sub qua sola intuitus obiecti est possibilis, est conditio ipsius possibilitatis *obiecti* ». Quali sono i termini tra i quali dobbiamo cogliere lo scambio, l'assioma surret-

---

[47] Ecco le parole di Kant: « Omnis metaphysicae circa sensitiva atque intellectualia methodus ad hoc potissimum praeceptum redit: sollicite cavendum esse, ne principia sensitivae cognitionis domestica terminos suos migrent ac intellectualia afficiant » (*Ib.*, § 24, p. 238).

[48] *Ib.*, p. 239: « Quoniam autem praestigiae intellectus, per subornationem conceptus sensitivi, tanquam notae intellectualis, dici potest (secundum analogiam significatus recepti) ... vitium subreptionis metaphysicum (phaenomenon intellectuatum, si barbarae voci venia est), adeoque axioma tale hybridum, quod sensitiva pro necessario adhaerentibus conceptui intellectuali venditat, mihi vocatur axioma subreptitium ».

tizio? È l'*intuito* da una parte, e la *possibilità dell'oggetto* dall'altra. Non si deve scambiare la *possibilità* di intuire con la possibilità dello stesso oggetto.

2) « Eadem conditio sensitiva, sub qua sola data sibi conferri possunt ad formandum conceptum obiecti intellectualem, est etiam conditio ipsius possibilitatis obiecti ». Principio e fine della proposizione sono gli stessi: che cosa cambia? La condizione sensitiva è quella necessaria alla sintesi degli elementi. L'intuito del primo genere qui è la sintesi, il « conferri », che non deve essere scambiato con la possibilità dell'oggetto stesso.

3) « Eadem conditio sensitiva, sub qua subsuntio obiecti alicuius obvii sub dato conceptu intellectuali solum possibilis est, est etiam conditio possibilitatis ipsius obiecti ». Principio e fine uguali; ma quello che c'è di diverso è la *subsuntio* alla quale si presenta necessaria la condizione sensitiva. Questa sussunzione che è solo una concatenazione logica sensitiva è ritenuta la stessa condizione della possibilità dell'oggetto.

La possibilità schiettamente intellettiva dell'oggetto è sostituita, nel primo caso, dalla possibilità dell'intuito, nel secondo, dalla possibilità della sintesi, nel terzo, dalla possibilità della sussunzione.

In tutti e tre questi assiomi vi è uno scambio tra l'uso logico dell'intelletto, che è necessariamente sensibile, e l'uso reale di esso, che pare riguardi gli oggetti stessi [49]. Di tali assiomi Kant adduce parecchi esempi: al § 27 Kant ci dà un esempio degli assiomi della I classe: « Quicquid est, est alicubi et aliquando ». Tutti giurerebbero che quando qualche cosa è, è in un qualche posto e in un dato momento. È assioma surrettizio perché l'*alicubi* e l'*aliquando* sono condizioni sensitive dell'intuito e non dell'oggetto stesso.

Esempi della seconda classe (§ 28, p. 242): « Omnis moltitudo actualis est dabilis numero »: anche questa pare che sia una cosa su cui ognuno possa giurare: ogni moltitudine può essere numerata e quindi è finita. Perché invece è un assioma surrettizio? Perché il numero importa tempo e il tempo è condizione della sensibilità. Più difficile a vedersi come surrettizio il secondo esempio, che meriterebbe una più lunga trattazione: « Quicquid est impos-

---

[49] Nella determinazione di questi tre generi di assiomi surrettizi si manifestano con chiarezza le due anfibolie che abbiamo già notate per il mondo intelligibile kantiano: 1) la contaminazione con il mondo sensibile (§ 44) e 2) la duplice presentazione degli *intellectualia* (§ 43), che qui pare che siano proprio gli stessi oggetti reali nella loro possibilità.

sibile, sibi contradicit », cioè: ciò che è impossibile è contraddittorio. Per Kant è vero che ciò che è contraddittorio è impossibile (principio di non contraddizione), ma è un assioma surrettizio l'inverso, cioè che ciò che è impossibile sia contraddittorio, perché si sottopone il concetto intellettivo di impossibile alle condizioni di tempo (è e non è nel medesimo tempo) richieste dal contraddittorio.

Esempio molto interessante quello della terza classe: « Quicquid exsistit contingenter, aliquando non exsistit » (p. 245). Anche questo pare verissimo; ma l'*aliquando* importa tempo.

c) *Il* principium reductionis (ib., § 25) *degli assiomi surrettizi.* — Possiamo liberarci di questi tre generi di assiomi e in generale da questo *vitium subreptionis*? Secondo Kant, in questo momento speculativo, sì. Il principio che Kant chiama « principium reductionis », per il quale noi possiamo riporre i valori veri al posto dei valori falsi [50], è l'osservare se il predicato che noi diamo nel preteso giudizio assiomatico importi direttamente o indirettamente tempo e spazio. Se li importa esso non è obiettivo. Questo « obiective non est enuntiandum » importa quell'uso reale dell'intelletto, che non sappiamo bene se riguarda direttamente il mondo delle sostanze, oppure il mondo concettuale dell'intelletto. L'espressione « obiective non est enuntiandum » più tardi si trasformerà nell'altra « non tocca la cosa in sé ». Qui la cosa in sé non è ancora chiaramente scoperta.

Ma da che cosa risulta la falsità o almeno la temerarietà di dette proposizioni assiomatiche, nelle quali il predicato involge tempo o spazio? Dal concepire il soggetto come un *quid* intellettivo e quindi *pertinente all'oggetto*, e dal dare, insieme, a un tal soggetto un predicato, che, involgendo tempo o spazio, riguarda soltanto le condizioni del conoscere sensibile, e non l'oggetto, non qualunque cognizione dell'oggetto [51].

---

[50] *Ib.*, pp. 239-240: « En igitur *Principium reductionis* axiomatis cuiuslibet subreptitii: si de conceptu quocumque intellectuali generaliter quicquam praedicatur, quod pertinet ad respectus *Spatii atque Temporis*: obiective non est enuntiandum et non denotat nisi conditionem, sine qua conceptus datus sensitive cognoscibilis non est ».

[51] *Ib.*, § 25, p. 240: « Quod eiusmodi axioma sit spurius et, si non falsum, saltim temere et precario assertum, inde liquet: quia, cum subiectum iudicii intellectualiter concipiatur, pertinet ad obiectum, praedicatum autem, cum determinationes spatii ac temporis contineat, pertinet tantum ad

Risulta da questo: il soggetto del giudizio, quando è concepito nell'uso reale dell'intelletto, coglie proprio l'oggetto (la cosa in sé, dirà più tardi Kant); il predicato invece « pertinet tantum ad conditiones sensitivae cognitionis humanae ».

Questo dunque il *Principium reductionis*. Pare quindi che quella mente umana, che pure è soggetta a questo *vitium*, abbia però la capacità di riscattarsene; l'ha per lo meno nella mente di Kant.

d) *La primordialità del metodo; inconciliabilità di esso con l'uso reale dell'intelletto.* — Ma questo *Principium reductionis*, che ci dà la possibilità di liberarci di questo errore dell'apparenza assiomatica, ha il suo segreto in una scoperta del metodo della metafisica, e, più che del metodo, del posto di questo nella metafisica.

Nelle scienze empiriche (*quarum principia intuitive dantur*), p. es. matematica e fisica, « *usus dat methodum* ». Cioè pratichiamole, sperimentiamole, e, « tentando atque inveniendo », sapremo come son fatte, le dimostreremo, ne avremo il metodo. Siamo con esse nell'uso logico dell'intelletto.

Non possiamo fare altrettanto per la metafisica, perché in questa l'intelletto è nel suo uso reale, con i suoi concetti, che però non sono intùiti, coglie gli oggetti come tali. E allora dobbiamo invertire: « methodus dat usum », « antevertit omnem scientiam ». Il metodo, qui, è il dimostrare puro a priori, è il « rectus usus rationis » che costituisce gli stessi oggetti di tale scienza. Quindi proprio la « expositio legum rationis purae (metodo) est ipsa scientiae genesis » (p. 238). Troviamo qui confermato quanto abbiam visto dell'uso reale dell'intelletto.

Ora Kant, quando pone l'uso reale dell'intelletto da una parte, e dall'altra richiede, per questo, un metodo preliminare, si aggira in una grave difficoltà. Questo metodo, cioè questa esposizione di leggi della ragion pura la faremo stando nell'uso reale o nel logico? Se la facciamo attuando l'uso reale, non facciamo un metodo, ma attuiamo senz'altro quella realtà oggettiva di cui l'intelletto è

---

conditiones sensitivae cognitionis humanae, quae, quia non cuilibet cognitioni eiusdem obiecti necessario adhaeret, de dato conceptu intellectuali universaliter enuntiari non potest». Si noti l'asserzione kantiana che il soggetto del giudizio, quando è concepito intellettivamente, appartiene all'oggetto, è l'essenza stessa di questo, la sua possibilità. Siamo allora nell'uso reale dell'intelletto. Ciò a confermare sempre più la non univocità della concezione kantiana della materia del mondo intelligibile.

capace, profondandoci in quei concetti che ci danno simbolicamente la realtà stessa. Non siamo nel metodo, siamo già nella metafisica.

Quindi è quest'uso reale, in fondo, che impone le leggi a se stesso, cioè l'intelletto si attua nella propria realtà anche quando crede di prescriversi soltanto delle regole metodiche, seguendo le quali dovrà ricercare la realtà.

O invece per prescrivere leggi all'intelletto nel suo uso reale, vogliamo chiuderci soltanto nel suo uso logico? Allora peggio che mai. L'intelletto si presenterà a regolare la sua capacità reale proprio con la sua capacità logica, cioè con quella sua capacità che, fondata sul principio di non contraddizione, è il nesso fondamentale (la forma) del molteplice fenomenico. L'uso logico non è, ci ha detto Kant, l'uso reale; l'uso logico è quello che concatena i concetti fenomenici, cioè si chiude nel senso. « Il principio logico di non contraddizione sarà anche principio reale. La pretesa sintesi reale sarà un inconsapevole travestimento della analisi logica » [52].

Questa difficoltà Kant cercherà di superare quando, costruendo la Critica proprio come « expositio legum rationis purae », la dichiarerà trascendentale e quindi porrà la ragione critica non in un uso logico, ma neppure in un uso reale. Che abbia effettivamente superata la difficoltà è altro problema che qui non dobbiamo esaminare. Diremo soltanto che l'uso reale è tolto solo col cacciare fuori dalla conoscenza la cosa in sé, e quindi col creare il più grave ostacolo alla soluzione critica del problema della metafisica.

La difficoltà da Kant non è vista, per la notata contaminazione dei due mondi, dei quali pure egli vuole qui insegnarci ad evitare il *contagium*, e per la pure notata indeterminatezza del mondo intelligibile come tale.

Resta saldo per Kant e resterà per lui sempre saldo che la metafisica, e cioè la « filosofia pura » (p. 237), non può essere che a priori e pura, cioè indipendente da ogni intuizione sia pura che empirica.

---

52 CARABELLESE, *La filosofia di Kant*, I, *L'ideologia*, Firenze, 1927, Vallecchi, pp. 151-152.

Capitolo Sesto

I DUE MONDI DELLA CRITICA

46 — Il mondo dell'esperienza

a) *I due mondi ideali (il ricettivo e lo spontaneo) di fronte all'unico mondo reale.* — Finora abbiamo visto che all'aprirsi della Critica (*Dissertazione* del '70) abbiamo nella mente umana, secondo Kant, come esistenti gli *actualia* (immagini date dal senso) da una parte, e gli *intellectualia* (dati dall'intelletto) dall'altra, che, come enti logici (*esse in mente*), costituiscono la materia dei due mondi che l'uomo ha nella sua mente, ma che hanno sempre riferimento al vero e proprio mondo, al mondo che costituisce l'*esse in re*. E hanno questo riferimento in un modo proprio a ciascuno: gli esistenti sensibili col loro esser prodotti (riferimento causale), cioè col loro supporre la loro causa negli esistenti reali; gli *intellectualia*, invece, col loro diretto simboleggiare questi enti reali esistenti nella loro sostanzialità. Gli *intellectualia* non sono prodotti, non sono quindi schietti effetti di una causa esterna a loro, ma sono le leggi stesse dell'intelletto, in cui essi sono. Gli esistenti del mondo intelligibile, dunque, non hanno rapporto di dipendenza causale: i simboli non sono gli effetti prodotti dagli esistenti reali come immagini. E perciò abbiamo chiara sin dal primo aprirsi della Critica quella che Kant dirà, da una parte, *ricettività* del senso (ricettività per la quale il senso con i suoi esistenti si riconosce tributario del mondo reale, in quanto le sue immagini non sono che degli effetti), e, dall'altra parte, *spontaneità* dell'intelletto (spontaneità per la quale l'intelletto dà a se stesso le sue leggi, cioè non le riceve dal di fuori ma è intrinsecamente costituito da esse).

Nel mondo del senso non c'è attività, la quale viene dal di fuori, dal mondo reale; il senso è questa passiva, intuitiva, capa-

cità di ricevere. Nel mondo dell'intelletto, invece, anzi proprio per l'immediato contatto col mondo reale, c'è spontaneità: gli *intellectualia* non sono soltanto effetti. Se tali fossero, sarebbero separati dal mondo reale causale, ne diverrebbero quindi soltanto fenomeni e non simboli. Pure questi *intellectualia* non sono « idee connatae », ma « conceptus acquisiti »; c'è dunque una loro produzione intrinseca all'intelletto stesso: è la loro trasformazione da leggi dell'intelletto in suoi concetti. *La spontaneità dell'intelletto non sta nel darsi esso, a se stesso, le sue leggi, ma nel trasformare queste direttamente in concetti che sono simboli delle esistenti sostanze reali.*

Perciò, in quanto è l'intelletto stesso che li deduce dalle sue leggi, questi concetti sono, sì, dice Kant, astratti dalle leggi, ma di fronte ai concetti empirici dobbiamo dirli, più che astratti, *astraenti*, perché cercano di separarsi essi, come concetti, dalle cose sensibili, dalle immagini (fenomeni). Quindi essi simboli delle sostanze non sono empirici, non sono mai tratti dalle cose del senso, ma dalle leggi stesse dell'intelletto; sono assolutamente puri.

Spontaneo è, dunque, l'intelletto e per dato, che è la sua legge intrinseca, e per l'elaborazione, l'acquisizione spontanea di esso, la quale non è un'astrazione, cioè una deduzione dal senso, ma un astrarre, cioè un prescindere dal senso. La legge, quindi, intrinseca all'intelletto non è mai un puro dato come la sensazione, ma è, diciamo leibnizianamente, una *vis insita.*

Ma questa spontaneità chiara, assoluta, in questo momento, per Kant, non esclude ma richiede gli esistenti intellettivi come simboli di sostanze e non sostanze in se stessi. La spontaneità dell'intelletto, quindi, non esclude le sostanze come i veri esistenti reali, ma anzi le richiede, cioè, senza che ci sia questo riferimento alle sostanze esistenti nel mondo reale, non ci sarebbero i simbolici concetti che sono gli esistenti del mondo intellettivo. E perciò Kant chiama uso reale dell'intelletto questo in cui i concetti sono dati e non logicizzati.

L'uso reale dell'intelletto è l'uso, per cui la mente è, come può, in possesso della realtà. Ciò si capisce bene, se guardiamo da che cosa Kant distingue l'uso reale: lo distingue dall'uso logico, nel quale non v'è questo immediato riferimento al mondo reale, ma l'intelletto si chiude nella sua funzione logica puramente mentale. Quindi quello stesso che è l'*uso puro* dell'intelletto nel darsi attivamente i concetti delle sue proprie leggi, è anche *uso reale*, nell'attingere il mondo reale sia pure simbolicamente.

La spontaneità dell'intelletto è la realtà del mondo nell'intelletto: uso puro e uso reale coincidono, sono la stessa cosa.

Il mondo reale dell'intelletto è certo lo stesso mondo esistente in sé, a cui ha anche riferimento il mondo sensibile della *mens hominis*, ma questo si riferisce a quello come l'effetto eterogeneo alla sua causa. Laddove l'uso reale dell'intelletto fa sì che della realtà del mondo non si sappia soltanto il passivo effetto, ma se ne intenda il simbolo.

Pure, nonostante questo riferimento comune di ambedue i mondi, che costituiscono per la *Dissertazione* del '70 il nostro sapere di uomini, all'unico mondo reale, come causa dell'evento che è il mio sentire, come sostanza dei concetti ch'io penso come simboli di cose reali; pure tra il mondo sensibile e il mondo intelligibile c'è una assoluta esclusione. Il loro scambiarsi è il « vitium subreptionis », che pare sia un vizio connato alla mente umana che non sia salita ancora alla Critica, il vizio della « permutatio intellectualium et sensitivorum ».

Questa la posizione speculativa di Kant all'aprirsi del periodo di incubazione della Critica.

b) *Unificazione critica dei due mondi ideali nel mondo dell'esperienza.* — Nella *Critica della ragion pura* (1781), da una parte, scompaiono questi due mondi nella loro reciproca esclusione, ma, dall'altra, non scompare il dissenso tra sentire ed intendere, il quale appunto aveva generato questi due inconciliabili mondi. Scompaiono i due mondi: infatti la conquista che la *Critica* fa di fronte alla *Dissertazione* del '70, si può dire, *è la conquista del mondo dell'esperienza.*

Mi spiego: l'esperienza per Kant non è solo empiricità sensibile, ma anche necessità intellettiva. Cioè, non si fa esperienza quando soltanto sentiamo qualche cosa, che perciò può essere così (quale io ora la sento) in questo momento e per me e non così in altri momenti e per altri, o anche per me in altro momento. Questo soggettivo sentire è la percezione kantiana: esso non è esperienza, perché manca di oggettività. E manca di oggettività perché esso non è universale e necessario, cioè valido per tutti e sempre. Perché il percepire, cioè il sentire soggettivo, sia esperienza, deve conquistare l'oggettività, divenendo universale e necessario.

Questo Kant ha visto con chiarezza solo dopo la *Dissertazione*. Per aver visto ciò, egli continua, sì, a fare la distinzione scolastica tra *esse in mente* ed *esse in re*: ma nell'*esse in mente* non fa più

la distinzione di due mondi. I mondi della mente non sono due mondi, ma un solo mondo: quello dell'esperienza.

Con ciò il *dibattito secolare*, anzi più volte millenario, tra l'ammettere la conoscenza solo per esperienza (empirismo) e l'ammetterla solo per pura ragione (razionalismo) non è, come si suole comunemente dire, sintetizzato e composto, dandosi ragione agli uni e agli altri, ma è invece *tolto alla radice*, mostrando che anche il *mondo dell'esperienza* è soltanto un *mondo mentale*. Empiristi e razionalisti non potranno più, né gli uni né gli altri, richiamarsi reciprocamente alla realtà dell'oggetto di conoscenza, data per gli uni dal, sia pur mutevole, sentire, data per gli altri dal, sia pur ideale, intendere. *Questa è la conseguenza della scoperta kantiana della cosa in sé.*

Come ha potuto Kant da quei due mondi che si escludevano tra loro, trovarsi di fronte a questo unico mondo che è quello dell'esperienza, della natura conosciuta? In un modo semplicissimo: servendosi di quella distinzione, che aveva preso da Aristotele, tra materia e forma. Non risultano dunque due mondi nel mio conoscere. Quelli che io (Kant della *Dissertazione*) ritenevo due mondi, il sensibile e l'intelligibile, sono invece rispettivamente l'uno la materia, l'altro la forma di questo unico mondo che risulta nella mia conoscenza: il mondo dell'esperienza.

Così quello che prima era mondo sensibile, con i suoi *actualia* (materia), con le sue intuizioni pure (forma), con il suo intuire pieno (*universitas*), è soltanto *materia* del mondo del conoscere. Il mondo sensibile è divenuto così soltanto il *contenuto* del mondo dell'esperienza, del quale così necessariamente la forma è data da quello che prima era ritenuto un altro mondo mentale, il mondo intelligibile, anch'esso con la sua materia, la sua forma, la sua *universitas*.

c) *Il problema residuo: la forma del mondo sensibile.* — Ma di queste due conseguenze dell'unificazione del mondo mentale (1. il preteso mondo intelligibile è forma; 2. il preteso mondo sensibile è materia) la prima è chiarissima, non altrettanto chiara invece è la seconda.

Io non direi che questa seconda conseguenza sia chiaramente nella mente di Kant; perché tale divenisse, Kant avrebbe dovuto risolvere un altro problema, che invece egli non si è posto: il problema della distinzione tra intuizione pura e intuizione empirica, cioè tra forma e materia del mondo sensibile della *Dissertazione*.

Kant in questa si era distinto nettamente da Berkeley e da Leibniz, perché aveva detto: « Voi confondete la spazialità con l'intuizione sensibile qualitativa e perciò empirica ». Vero (egli aggiunge al Berkeley che confuta Locke) che tutte le qualità sentite sono qualità secondarie delle cose, sono la materia sentita; ma tra queste qualità non potete mettere l'intuizione spaziale, perché questa è qualche cosa che è presupposta necessariamente da tutte dette qualità delle cose sentite, perché l'intuizione spaziale, a differenza delle intuizioni qualitative, è intuizione pura e costituisce la pura forma del sentire e quindi la pura forma del mondo sensibile. Questa la dimostrazione kantiana dell'idealità dello spazio puro e dell'inconfondibilità sua con le intuizioni qualitative (empiriche).

Ora, tolta la distinzione dei due mondi, tolto il mondo sensibile e ridotto a materia del mondo dell'esperienza, dobbiamo anche togliere la distinzione tra intuizione pura e intuizione empirica, e ridurre ad empiricità tutto il sentire come tale. Kant, invece, conserva la distinzione e in tal modo non può risolvere il mondo sensibile in pura materia dell'unico mondo di esperienza: se conserviamo nel sentire la distinzione tra forma e materia di esso, il mondo sensibile si ripresenta come un distinto mondo mentale, che, quando si voglia portare a divenire *materia informe* del mondo della esperienza, resisterà, con la sua speciale forma, a questo divenire informe, cui il suo essere soltanto materia del mondo mentale lo costringe.

Non solo non risolve Kant questo problema, ma dal punto di vista filosofico e metafisico forse non è stato ancora nettamente posto e risoluto. Una qualche soluzione si è tentata sul terreno della interpretazione, dicendosi, per esempio, che le intuizioni pure vanno intese non come schiette intuizioni, ma come forme del sentire. Ma così in fondo, anche dal punto di vista ermeneutico, non solo non si risolve il problema, ma forse non lo si vede neppure, giacché il problema è proprio qui: nel poter ammettere una forma propria del sentire [1]. Per la soluzione di esso, come problema metafisico e filosofico e non soltanto problema di interpretazione di Kant, si aprono forse due vie: o portare l'intuizione pura allo stesso rango delle categorie (e questo, forse, in senso inverso, ha fatto Schopenhauer, portando la causa accanto allo spazio e al tempo); oppure abolire l'intuizione pura, ritenere il sentire tutto una

---

[1] Cfr. il mio commento ai *Prolegomeni*, cit., nota 34.

caotica empirica coscienza qualitativa, e quindi tornare al berkeleyano livellamento e identificazione di tempo e spazio con le qualità sentite.

Questa, forse, è la soluzione che presuppongono gli idealisti postkantiani, che non risolvono il problema, perché non se lo pongono come problema dello spazio e del tempo. Spazio, tempo e qualità sentite sono tutte uguagliate e travolte nell'empiricità. Il problema, a mio avviso, resta da risolvere.

Torniamo a Kant, a questo, più che equivoco, problema non posto e quindi non risoluto: come è possibile, nel mondo dell'esperienza, fatto di forma intelligibile e materia sensibile, che questa materia sia, a sua volta, un *quid* formato, e quindi un mondo a sé?

47 — Il dissidio del mondo dell'esperienza

a) *Mondo kantiano dell'esperienza e mondo berkeleyano.* — Di fronte all'unico mondo reale c'è, dunque, un unico mondo che si conosce. Questa dualità (mondo che è, mondo che si conosce), a giudizio di Kant, non ha alcun inconveniente, poiché per agire concretamente in questo mondo non serve il mondo qual è, ma il mondo quale si conosce. Chi infatti agisce concretamente nel mondo è l'uomo dell'esperienza; anch'esso agente appartiene a questo unico mondo mentale della esperienza; l'uomo è un fenomeno legalizzato in questo mondo di natura (natura è la stessa esperienza) e come tale agisce nella natura; a lui quindi serve la natura qual'è conosciuta, non la natura qual'è in sé.

Quando noi questo ammettiamo, ci sorge subito davanti alla mente il ricordo di quello che è il mondo berkeleyano [2]. Per Kant,

---

[2] Anche per Berkeley il mondo in cui l'uomo agisce è un mondo mentale, un mondo fatto di rappresentazioni della mente in generale (non dell'uomo in particolare), tenuto insieme non da leggi fisse immutabili, come per Kant, ma dalla volontà stessa creatrice delle rappresentazioni, che le conserva per un atto provvidenziale, per permettere l'esperienza umana e l'agire in essa. Le leggi berkeleyane di natura sono soltanto il provvidenziale non mutare delle divine rappresentazioni. Se queste rappresentazioni (cose) mutassero, l'esperienza e l'agire sarebbero impossibili. Se, ad es., il falegname, quando deve costruire questo tavolo sulle precedenti esperienze, invece di trovare il legno solido della quercia, trovasse al suo posto un liquido, per il mutare delle divine rappresentazioni, esperienza non si avrebbe, il tavolo non si farebbe.

come per Berkeley, all'agire dell'uomo nella natura è sufficiente il suo mondo mentale. Pure, tra il realismo dell'uno e l'idealismo dell'altro c'è una dissomiglianza notevolissima, profonda: il mondo mentale kantiano dell'esperienza è un mondo in cui ci sono leggi. Queste *leggi* sono, insieme, costitutive dell'umano intendere e perciò anche della *forma* del suo mondo mentale. Le *cose* legate da queste leggi sono rappresentazioni costitutive dell'umano sentire, e perciò anche della *materia* del suo mondo mentale. Ma questo mondo mentale umano suppone il mondo reale fatto di cose e non di rappresentazioni. *Il mondo mentale per Berkeley è un mondo mentale divino, per Kant è un mondo mentale umano.* Perciò esso, per Berkeley, non ha bisogno di una realtà, della quale esso sia il fenomeno rappresentativo; ma invece ne ha bisogno per Kant.

Che cosa sia il mondo di Dio, Kant dichiara di non poter sapere; ma esclude che esso sia il mondo mentale umano, perché questo è fenomenico, non è veramente il mondo, ma la sua apparenza sensibile. I problemi metafisici, che da questa concezione kantiana del mondo mentale nascono, Kant non affronta; Berkeley invece li risolve con la tradizione ebraico-cattolica, ma dando di questa una deduzione rivoluzionaria che pur pare imprescindibile. Se il mondo è la creazione di Dio e Dio è spirito, il mondo è un mondo ideale perché lo spirito non crea e non può creare che idee.

Kant non si pone il problema di quel che possa essere in sé una cosa (il mondo) creata da Dio; ma non per questo si può ritenere che egli si sia fermato al mondo reale come a sé stante. Egli non si chiude e non si è mai chiuso in questo, giacché ha sempre creduto alla subordinazione di esso come effetto a un Essere che ne sta fuori, come causa. Così egli concepisce aristotelicamente l'atto creativo, e non si accorge che rinasce per il suo mondo reale il problema di Berkeley: « Quali mai possono essere queste cose reali che risultano da un *fiat* creativo dello spirito? ». Kant questo non si chiede.

Sotto questo aspetto Kant è rimasto irrimediabilmente scienziato; non è salito alla metafisica; non ha raggiunto l'immaterialismo pur chiaramente raggiunto da Berkeley.

b) *Il dissidio tra materia (realtà) e forma (idealità).* — Dicemmo già (§ 46, b) che nel passaggio dalla *Dissertazione* alla *Critica* si unificano bensì i due mondi mentali, ma non si elimina quel dissenso, dal quale pur nascevano questi due mondi: il dissenso mentale tra la facoltà ricettiva (senso) e la facoltà spontanea (in-

telletto). Tal dissidio rimane come *eterogeneità irriducibile della materia e della forma del mondo*. La materia è sempre *data*, è qualche cosa dinanzi alla quale la mente *si trova*, alla quale quindi essa è costretta. La forma, come già fin dalla *Dissertazione*, è legge *attiva, intrinseca e spontanea*. E perciò (ecco uno dei segreti per entrare nell'anima di Kant) è schiettamente *ideale, cioè non reale, ma appartenente alla* mens *come* mens *anche quando diviene noumenica*. Invece, abbiamo visto, la materia *è reale, cioè non ideale, ma appartenente all'essere, alle cose, anche quando, per entrar nella mente, si fenomenizza*.

La lite tra scienza geometrica dello spazio e metafisica della sostanza (1756), il dissenso tra la facoltà del sentire che porta lo spazio nella mente e la facoltà dell'intendere che porta la mente nella sostanza (1770), diviene finalmente e definitivamente per Kant (1781) separazione tra mondo reale, di cui pur ci è testimonio il senso, e mondo ideale che con i dati mentali del senso l'intelletto costruisce con le sue forme ideali. Il dissenso non solo non è stato superato, ma è stato radicalmente fissato tra la conoscenza umana e il mondo reale (cose in sé). *La materia è la realtà, la forma è la mentalità*.

Intendiamo quindi quali divengono le esigenze di materia e di forma quando siamo nella Critica. Si approfondiscono in questo definitivo fissarsi del dissidio puramente mentale in mentale-reale.

La forma, nel periodo critico, non è più la *coordinatio partium*: essa è invece l'essenza stessa della cosa, ma della cosa dell'unico mondo ideale. Essa è, sì, « il modo in cui noi riconosciamo l'oggetto »[3]; ma proprio in questo « consiste l'essere della cosa[4] (*forma dat esse rei*, si dice dagli scolastici), in quanto questo deve essere riconosciuto dalla ragione »[5].

---

[3] *Gegenstand*. Kant l'oggetto lo dice in due modi: *Objekt* e *Gegenstand*. *Gegenstand* quando vuole accentuare essere l'oggetto un oggetto del mondo ideale; *Objekt* quando vuole accentuare essere l'oggetto oggetto del mondo reale. Come vero e proprio oggetto egli presuppone l'*Objekt*.

[4] Vediamo come qui, per Kant, la forma diventa l'aristotelica essenza della cosa; ma tale essenza per Kant è ideale, è data dal modo di conoscere l'*Objekt*, modo di conoscere che fa dell'*Objekt* un *Gegenstand*.

[5] Kant poi continua: « Se questa cosa è un oggetto dei sensi, la forma delle cose è nelle intuizioni (come fenomeni) e la stessa matematica pura non è altro che una dottrina delle forme della intuizione pura... Su questa forma si fonda la possibilità di ogni conoscenza sintetica a priori, che noi non possiamo negare di avere ». (*Von einem neuerdings erhobenen*

Per questo valore della forma, la materia « cioè l'oggetto » (cit. nota ai *Prolegomeni*) diviene l'informe, « il determinabile in generale » (*Critica della ragion pura*, Bari, 1924, Laterza, p. 259), che, nel mondo dell'esperienza, ripete il suo esser qualcosa dalla forma che ne è la « determinazione » (p. 259).

La materia, per questo suo esser lo stesso mondo reale, ma trasportato a far da materiale bruto nel mondo dell'esperienza e perciò fenomenizzato, perde ogni determinazione del mondo reale. Nel mondo reale essa non è questa materia informe, *nel mondo reale non c'è materia.*

Quindi, pur in questo avvicinamento anche della materia kantiana alla materia aristotelica, notiamo tra le due la stessa profonda differenza, che abbiamo notato per la forma: la materia non è della realtà come tale, ma è la *realtà trasportata*, come si poteva, in un mondo eterogeneo e perciò *spogliata di tutto.*

Il dissidio, dunque, permane e certo permane ancora nella mente come dualità di materia e forma, ma esso non costituisce la mente come tale, ma costituisce la dualità fondamentale dell'essere e del conoscere. Le scienze umane, la stessa mente umana sono state liberate da una loro intrinseca incoerenza.

c) *Confini della speculazione kantiana: la realtà disputata tra la materia e la forma.* — Nella mente si presenta non il dissidio, ma la dualità di fenomeno (materia) e legge (forma).

Quindi la forma, in quanto non è fenomeno (e su questo, anche esplicitamente, Kant insiste sempre, specialmente per quanto riguarda la forma intellettiva. Se mai sarebbe da discutere se Kant ammetta ciò per le due forme di spazio e tempo) ed è invece legge che dà l'essere, pare che sia essa ben più reale della materia, che non è che fenomeno. La forma, dunque, è proprio l'essere della cosa, è l'*Objekt*, anche se divenuto *Gegenstand.*

Ma, dall'altra parte, la materia, in quanto non è spontanea (viene dal di fuori, *ci è imposta*) e ci è data direttamente dall'*Objekt*, parrebbe più reale della forma: è essa la rappresentante della vera e propria realtà, se non è la realtà stessa.

La materia, dunque, da una parte, la forma dall'altra, hanno, ciascuna, titoli preferenziali per farsi valere come la vera e propria realtà.

---

vornehmen Ton in der Philosophie, 1796). Cfr. il mio commento ai *Prolegomeni*, cit., nota 32.

Kant non si è posto il problema di questa difficoltà, non si è mai domandato: l'essere è quello che noi riceviamo, ovvero è quello che noi facciamo colla nostra spontaneità nella forma [6]? Insomma, in questa dualità di forma e materia, che risulta nel mondo dell'esperienza, l'essere vero è il *ricevere* o il *fare*? È l'*Objekt* o la *Wirklichkeit* [7]? L'uomo con la sua attività mentale supera la fenomenicità e quindi organizza il mondo (sia pure il suo mondo) quale egli lo vuole, ovvero in questo suo organizzare egli è legato dal fenomeno che in fondo subordina le leggi che l'uomo crede prescrivergli con la sua mentalità? Sono qui, nella mancata risposta a questa domanda, i confini della speculazione kantiana al riguardo.

d) *Dall'insoluto dissidio al problema dell'apriorità come problema dell'essere.* — Questo dissenso, che sopravvive nella separazione dei mondi reale e mentale, che sono le spoglie di materia e forma, Kant non vince neppure con la posteriore sua speculazione, e cioè con la *Critica della ragion pratica*. I due mondi permangono separati. Si ha soltanto un prevalere come realtà della forma sulla materia, dell'intenzione sull'azione. Ma i mondi rimangono separati e non si vede, quindi, bene che valga questa prevalenza dell'intenzione in un mondo reale già costituito al di là di ogni intenzione. Vale per Kant solo a render degni della felicità futura in quel mondo dell'essere separato dalla coscienza. Con questo valore dato all'intenzione nell'atto di volontà morale siamo forse, anzi certo, sulla via della soluzione, ma non l'abbiamo raggiunta. Il nostro fare intenzionale è proprio esso l'essere? Kant è forse sulla via del sì, ma non lo afferma esplicitamente. In fondo, per Kant, la nostra ragione, anche pratica, presuppone sempre al di là di essa l'essere. Kant ha individuata la difficoltà del realismo, ma non l'ha risoluta.

Nella *Critica della ragion pratica* si sente tutto il travaglio di una grande mente di fronte a questa difficoltà, che non è sentita ancora con chiarezza come difficoltà da vincere: separare l'essere dal conoscere non è certo vincerla, né preparare la via per vincerla.

Perché il nostro fare intenzionale sia l'essere, questo dovrebbe essere ritenuto tale che per l'umana coscienza non si fenomenizzi necessariamente. Il suo fenomenizzarsi radicale anche in una sola

---

[6] Ho chiamato prima la forma « lex », ma *lex* « in legendo », nella sua attività.

[7] Il « Wirklich » tedesco è l'italiano « reale »; ma la espressione tedesca significa *fare*.

forma (la conoscenza) lo esclude anche dalle altre forme: la cosa in sé rimane sempre un di là della coscienza umana. Neppure col nostro fare morale saremo in essa. Kant, dunque, non ha composto il dissidio, perché non ha raggiunto l'essere in sé, che pur aveva cominciato a vedere con la scoperta della cosa in sé. Per raggiungere l'essere in sé, per superare i confini in cui si chiude la speculazione kantiana si deve affrontare questa domanda: « Queste forme, queste categorie dell'intelletto, queste idee della ragione, si risolvono in tutto e per tutto nell'essere, alcune, leggi del fenomeno naturale, altre, leggi dell'umano costume, oppure sono leggi del fenomeno e del costume, in quanto *sono l'essere stesso*, e solo per questo sono anche leggi del fenomeno e del costume? ». Solo quando queste domande avesse posto, solo quando ad esse avesse data adeguata risposta, Kant avrebbe potuto insieme risolvere il dissidio che rimane l'insoluto problema fondamentale del suo vivere di pensatore, e indicare la possibilità di una metafisica dopo la Critica. Nell'uno e nell'altro compito Kant non ha raggiunto la meta. Kant tali domande non giunse a porsi, perché ritenne come vera sua scoperta la scoperta dei limiti della conoscenza umana. E invece queste imprescindibili domande pongono il problema dell'essere non come il problema della cosa in sé, di là dall'a priori, ma proprio *come il problema stesso dell'a priori di coscienza.* Il problema dell'a priori così, dopo Kant, e, si può dire, anche nonostante Kant, va riposto, ma non più, come era stato posto da Platone e da Cartesio, come il problema dell'innatezza dell'essere, né come era stato posto da Kant stesso di fronte alla manchevole posizione di Platone e Cartesio; ma si pone come il *problema dello stesso essere.* E c'è forse modo, allora, di scoprire quali sono le esigenze fondamentali che sogliamo dire materia e forma di coscienza e di superare quella loro eterogeneità, che determinò i confini che la speculazione kantiana non riuscì a superare, e che è, o dovrebbe essere, problema vivo ed aperto, in quanto non si è ancora saputo andare al di là di Kant. L'idealismo tedesco postkantiano è l'arresto della speculazione di fronte alla difficoltà creata dalla scoperta di Kant (cosa in sé), è la ricaduta nell'empirismo. Quelle che noi diciamo individuazione e diversificazione di coscienza ci par che risolvano il dissidio kantiano della materia e della forma.

Io ritengo che, ponendo il problema dell'a priori di coscienza o meglio anche della coscienza a priori come lo stesso problema dell'essere, continuiamo Kant, rompendo quei confini in cui egli aveva chiusa la sua speculazione. Questo significa ontologismo critico o

idealismo ontologico; significa che l'esigenza a priori dell'essere, che la coscienza ha, non deve essere soltanto un argomento (ontologico) per un problema (Dio), ma è l'esigenza fondamentale, in base alla quale vanno risoluti tutti i problemi.

Il segreto forse per accorgersi di questo è uno solo: partire, nel filosofare, non dall'uomo come uomo, ma dal *sapiens* come *sapiens*. « Sapiens sum et nihil sapientis a me alienum puto »: così va trasformato il vecchio detto; altrimenti filosofare non è possibile, non è possibile sapere.

48 — Il mondo reale nella ragione

a) *L'oggettività* (*universalità e necessità*) *a) come forma mentale e b) come realtà* (*cosa in sé*); *la scoperta della cosa in sé*. — Con l'unificazione che Kant fa dei due mondi mentali, sensibile e intelligibile, nell'unico mondo mentale di esperienza, pare che si sia avuto un distacco totale ed assoluto del mondo mentale d'esperienza dal mondo reale della cosa in sé. Nello stesso mondo della coscienza, infatti, una volta divenuto mondo d'esperienza, si è conquistata l'oggettività col porre la conoscenza intellettiva come forma di quello che prima era il mondo sensibile e che ora è divenuto soltanto contenuto, materia, del mondo d'esperienza. Conquistata così l'oggettività, facendo investire dalla oggettiva (universale e necessaria) forma intellettiva la fenomenica materia causata, data dal senso, pare che non abbiamo più bisogno dell'oggettività reale della cosa in sé. Infatti, per Kant, e anche per la coscienza comune, l'oggettività reale, quella della cosa in sé, è, anch'essa, caratterizzata dall'universalità e necessità. La cosa reale non c'è nessuno mai che possa dire che non c'è: appare che c'è per me e non per te, che c'è in questo momento e non in un altro. L'oggettività reale, dunque, ha per Kant, sia nel periodo precritico che in quello definitivamente critico, quel carattere di necessità e universalità, che riconosciamo nella forma intellettiva del mondo mentale d'esperienza. Ora, conquistata l'oggettività col suo carattere nel mondo mentale, non dovremmo aver più bisogno di cercarla nel mondo reale. Questo con la sua originaria oggettività dovrebbe sparire: del mondo reale non abbiamo più bisogno. Ma pure, per Kant, abbiamo sempre motivo per doverlo ammettere: la materia col suo essere una sensazione (intuizione) causata. Perciò, pur dopo aver conquistata l'oggettività nello stesso campo della coscienza, ri-

mane ancora da ammettere la realtà reale inconquistabile, quella realtà reale che è tutta oggettiva, nella quale, cioè, non distinguiamo più i due momenti di materia e forma. Soltanto il mondo mentale di esperienza assume come propri questi due momenti, i quali nascono dalle due rispettive facoltà della mente umana, dissenzienti tra loro: senso, che dà l'esigenza della materia; intelletto, che dà l'esigenza della forma. La realtà reale, tutta universale e necessaria, cioè la realtà oggetto per eccellenza e non oggetto mentalizzato, è la *cosa in sé*, nella cui realtà extramentale Kant ha sempre creduto come qualche cosa che costituisce l'essere al di là del conoscere. Il mondo reale, dunque, non solo rimane come cosa in sé fuori dell'umano mondo mentale d'esperienza, ma si può dire che ora soltanto si isola nettamente nella sua oggettività reale e non mentale e quindi soltanto formale. Ora che Kant ha acquistato la consapevolezza che il mondo d'esperienza è mondo della coscienza, il quale per esser tale ha come materia o contenuto il fenomeno, vede con chiarezza che questa materia non può essere la stessa del mondo reale, perché questo mondo reale non può essere solo fenomeno, ma deve essere in sé, e che la forma, pur con la sua universalità e necessità (oggettiva), non è da confondere con l'oggettività reale [8].

Il mondo reale è il mondo dell'essere; il mondo dell'esperienza è mondo mentale, la cui realtà è soltanto fenomeno. Quindi si conquista bensì l'oggettività, cioè si rende così possibile il mondo mentale come mondo, ma si scopre la cosa in sé come essere che non costituisce né la forma, né la materia del mondo mentale dell'esperienza.

b) *La ragione scopritrice come c) ragione pura d) nel suo uso reale.* — Però questa *scoperta* della cosa in sé è sempre fatta dalla coscienza. Questo anche Kant vede con chiarezza; anzi io credo sia il primo ad aprire gli occhi di fronte a questa difficoltà fino a lui non veduta e che è la difficoltà che si ha nell'ammettere la realtà al di fuori della coscienza che se ne ha: la difficoltà del realismo.

E perciò, prima di Kant, non si può dire che vi fossero idealisti e realisti, appunto perché questa difficoltà non era individuata. Si potrebbe dire questo anche dello stesso Berkeley: anche la cosa

---

[8] Cfr. tra gli altri luoghi il § 30 dei *Prolegomeni*, cit., pp. 109-110: « I concetti puri dell'intelletto... al di là di questo (uso dell'esperienza) sono collegamenti arbitrari senza realtà oggettiva ».

berkeleyana, in quanto costituita di divine idee, sta di là dalla mente umana.

Tutti ammettono che l'*esse in re* (la *res*) non è l'*esse in mente* (la cognizione che se ne ha). Kant vede per primo che in questa ammissione che sembra pacifica, e cioè che la cosa non sia la cognizione che io ne ho, c'è una grossa difficoltà: la difficoltà della cosa in sé, cioè del come si possa ammettere con la mente tale cosa, che non è l'ammissione che io ne faccio conoscendola. Difficoltà, però, che non impedisce a Kant di professarsi realista. Se tale egli non si professasse, non vi sarebbe né la difficoltà della cosa in sé, da una parte, né il mondo mentale dell'esperienza, dall'altra. Il realismo è dunque essenziale alla dottrina kantiana. E perciò noi, invertendo quello che comunemente si dice, potremmo dire che Kant è il primo filosofo realista.

E la novità della posizione, cosa mirabile, è che la cosa in sé non è una scoperta che fa il senso (pur essendo ammesso da Kant che il senso ha le sue cose sentite in quanto causate dalle cose reali) e neppure l'intelletto (il simbolismo della *Dissertazione* è stato abbandonato pel puro formalismo della *Critica*; ma invece è proprio la più cosciente delle facoltà di coscienza: è la *ragione*, quella che scopre la cosa in sé come ineliminabile esigenza del pensiero, pur nella sua realtà fuori della coscienza.

La ragione, che ci fa scoprire la cosa in sé, è, come ho detto, la più cosciente delle facoltà di coscienza [9], in quanto il senso, come facoltà dell'intuire, è ricettivo della e dalla realtà, l'intelletto è spontanea facoltà formale ma di tal contenuto ricevuto con l'intuire, la ragione, invece, è facoltà dei principii che sono anch'essi regole intellettive, ma regole elevate alla loro totalità assoluta, e quindi sempre regolative, non mai regolate; è l'unica facoltà della mente, dunque, in cui la mente par che si chiuda in se stessa, elevando ad incondizionata totalità (assolutezza) la propria spontaneità intellettiva.

E in questa elevazione delle regole come proposizioni generali relative a principii assoluti « che sorpassano i limiti dell'esperienza possibile » vi ha insieme la *purezza* della ragione e il suo *uso reale* [10]:

---

[9] Per Kant la ragione è sempre *facoltà*. Ma quando si dice facoltà, il presupposto dogmatico è sempre questo, che c'è un *quid* che ha questa facoltà; dunque, facoltà dell'uomo.

[10] Cfr. il mio *La filosofia di Kant*, cit., cap. IX ma specialmente il § 37, pp. 182-183. Si studino poi direttamente i §§ 56 e 57 dei *Prolegomeni*

principii, purezza, e uso reale, che nella *Dissertazione* erano riconosciuti all'intelletto.

La ragione pura, nel suo uso reale, supera l'esperienza possibile, eppure rimane sintetica nel suo salire ai principii: « l'intelletto non può procurare conoscenze sintetiche ricavabili da concetti; e queste sono propriamente quelle che io chiamo assolutamente principii » (*Critica della ragion pura*, p. 283). Dunque conoscenze sintetiche da concetti sono propriamente quelle che Kant dice assolutamente principii, e sintetico per Kant vuol dire reale, non puramente mentale, ma pure qui la realtà deve essere tratta da concetti, e non da intuizioni, perché si superi l'esperienza possibile. La realtà è data dalla stessa cosa in sé. Ecco, dunque, quando siamo davanti ad un principio: quando, a ragione o a torto, negativamente o positivamente, siamo davanti alla realtà reale, alla cosa in sé (cfr. § 47).

Perché la ragione sia facoltà dei principii, quindi, dobbiamo trovarne un uso non immanente (cioè non un uso dei principii tale che la loro « applicazione si tiene in tutto e per tutto tra i limiti dell'esperienza possibile »), ma trascendente (cioè un uso dei principii tale che « sorpassino i limiti dell'esperienza possibile »). La sinteticità della ragione non può essere immanente, deve essere trascendente. La sinteticità immanente è dell'uso logico, non dell'uso reale della ragione, cioè non è della ragione pura.

E perciò i principii di ragione, come veri e propri principii, non li troviamo nel suo uso logico, nel quale la ragione, seguendo il discorrere intellettivo, si mette a subordinare una proposizione all'altra, cioè nel comune raziocinare, nel sillogismo. Diverrà, forse, per questo la ragione sede di quell'errore che è l'apparenza dialettica, ma non per questo essa può rinunziare a detto suo uso reale trascendente: sarebbe rinunziare ad essere facoltà dei principii. I suoi principii quindi sono « principii reali, che ci istigano a rovesciare tutte quelle barriere, e usurparci tutto un nuovo terreno, che non conosce punto delimitazione di sorta » (*Critica della ragion pura*, p. 279); essi non conoscono confini, ma ci immettono nel mondo infinito della cosa in sé. Quindi, come nella *Dissertazione*, colla quale si apriva la Critica, si aveva l'uso reale dell'intelletto quando i suoi concetti non erano subordinati, ma dati « per ipsam na-

---

o il § II della *Introduzione alla Dialettica trascendentale* nella *Critica della ragion pura*, Bari, 1924, Laterza, pp. 281-288.

turam intellectus », così l'uso reale della ragione si ha quando i principii non sono messi nella catena successiva dell'uso logico, ma dati dalla stessa natura della ragione, e così sono principii reali. Uso reale e purezza di ragione coincidono: sono stati trasferiti dall'intelletto alla ragione: Kant *ha scoperto la ragione* come la vera e propria facoltà del reale, per quanto poi essa debba perciò andare incontro al pericolo cui questa sua essenza di facoltà del reale la espone.

c) *La ragione noumenizzante*: *e*) *limite e f*) *compito*. — E quindi per la ragione non è esclusivo l'uso logico, cioè la discorsività subordinatrice, come per l'intelletto (*Verstand*); caratteristica della ragione (*Vernunft*), quando essa scopre la cosa in sé, è la *noumenicità*, cioè l'accorgersi della cosa in sé, anche se la sa come cosa in sé reale e pur la vive sublimata come oggetto assoluto di coscienza, come principio.

Quindi il legarsi di realtà ed apparenza in modo indissolubile; quindi il determinarsi della cosa in sé (noumeno negativo) in noumeno positivo, nel quale, in quanto positivo, non c'è niente di reale, poiché è tutto, nella sua positività, coscienza, è la sublimazione ad assoluto di un concetto intellettivo. La ragione, dunque, è facoltà noumenica, che non è certo però da confondersi con la facoltà intuitiva, la quale pur è legata alla realtà, in quanto intuendola la fenomenizza. La ragione non intuisce appunto per non fenomenizzare.

Quindi 1) il posto della ragione è al limite tra la cosa in sé e il conoscere fenomenico. Per Kant conoscere è sempre toccare l'essere, avere origine da questo. Ora, se noi toccassimo l'essere soltanto con l'intuito sensitivo, noi scambieremmo l'essere col fenomeno. La ragione invece, scoprendoci la cosa in sé come tale, anche se ci induce a trasformare questa cosa, in quanto nostra scoperta, in positivi noumeni, pure ci fa toccare veramente l'essere; allora ci dà un posto di infinita responsabilità tra due mondi infiniti: un infinito fenomenico (e quindi non vero infinito ma soltanto indefinito) del mondo d'esperienza, e un infinito essere, quello del mondo noumenico. In questo limite è attinto veramente l'essere e si origina quindi il conoscere. Siamo così, del conoscere, al principio e non al cominciamento, nel quale trovasi il senso.

Il senso, in quanto ricettivo, dell'essere come essere non sa nulla: sa l'essere invece la ragione, anche se non lo conosce in quell'uso logico che è costitutivo dell'esperienza.

Quindi 2) il compito che Kant ritrova nella ragione è quello di non farci confondere il fenomeno con l'essere. Per portare il classico esempio platonico, è la ragione che rende mobile la testa dei prigionieri incatenati nella caverna, in modo che essi possano guardare non solo la parete su cui si proiettano le ombre, ma anche l'apertura donde viene la luce. Il compito della ragione è questo farci accorti che i fenomeni del senso non sono le cose in sé. A questo accorgimento profondo, da cui se ne debbono trarre altri, io credo che Kant tenga sempre fede. Perciò « la destinazione propria della ragione non è esaurita dall'uso nella esperienza, al quale essa ragione limita l'intelletto puro » [11].

49 — Dal « vitium subreptionis » alla dialettica

a) *La ragione nel mondo dell'esperienza.* — La ragione, dunque, è al limite tra il mondo reale e il mondo d'esperienza e ha il compito di non farli confondere. Così il mondo reale è presente alla coscienza senza però che si rinneghi quel distacco totale tra il mondo reale e il mondo d'esperienza, che noi abbiamo visto come conquista critica da parte di Kant.

Dalla contraddizione nell'affermare con la mente il distacco del mondo reale dalla mente, Kant si salva o crede di salvarsi col concetto di limite nella sua distinzione dal confine [12]. Per questo limite il mondo reale è a) *presente alla coscienza* nell'affermazione che essa fa e deve farne, ma pur b) in distacco totale da essa per questo suo essere l'essere reale da cui si origina il conoscere umano e non il conoscere stesso, che ha anche un suo essere, ma puramente mentale.

Il mondo reale, dunque, sta al di là, non è quello della coscienza. E perciò Kant pone la ragione noumenizzante in quanto, essendo ragione e cioè facoltà della coscienza, essa è di qua e non di là da questa. Il suo noumenizzare è quindi un entificare, ma un *entificare mentale stando sul limite* e cioè in presenza del mondo reale. Quando a questa sua purezza essa rinunzia e si chiude nel mondo logico dell'esperienza, essa di questo non può essere co-

---

[11] Kant, *Prolegomeni*, cit., § 40, p. 131.
[12] Si veda al riguardo il mio *La filosofia di Kant*, cit., § 38.

stitutiva: il costitutivo di questo mondo d'esperienza è l'intelletto, che con le sue regole intellettive (categorie) regola, cioè dà oggettività alla materia fenomenica offertagli dal senso. La ragione, quindi, è in esso soltanto *regolativa*, cioè tale che essa deve sempre cercare di adeguarsi il mondo d'esperienza, ma nessuna cosa mai di questo mondo riuscirà ad adeguarla, giacché l'adeguazione le è data dal suo essere noumenizzante, dal suo essere in uso reale proprio con la sua purezza. Quindi, nonostante la noumenicità della ragione e, si può dire, anche imposto da essa, rimane nella Critica il distacco totale tra mondo reale e mondo d'esperienza, e rimane perché Kant ha sempre avuto e conserva il concetto che possiamo dire « speculare » della conoscenza, quel concetto per cui si ritiene la conoscenza non essere, ma specchio che riflette in sé l'essere, proprio come il materiale specchiare, che, per sé, non è altro che un riflettere le cose e fare di queste cose immagini. La ragione, per questo suo stare al limite, vede che tutto il mondo non si risolve nelle immagini riflesse nella coscienza, di cui essa ragione è una facoltà, ma anzi proprio come specchio che non si esaurisca nel riflettere ma prenda coscienza del suo riflettere, e si accorga quindi che il suo mondo di immagini in lui prodottesi è mondo di immagini specchiate, e così si accorga che ci sono anche le cose vere, fuori del suo mondo di immagini, ha proprio questo compito: di accorgersi che, essendo la coscienza specchio dell'essere, oltre le immagini che costituiscono il suo mondo mentale d'esperienza, v'è anche un mondo reale fatto di cose che stanno al di là delle immagini. Anche nel chiudersi nel suo uso logico la ragione non dimentica se stessa come facoltà affermatrice del mondo reale: questo vuol dire la regolatività e non costitutività della ragione nell'esperienza.

b) *La ragione di fronte alla cosa in sé: dialettica dogmatica e dialettica critica.* — Quando, invece, essendo sul limite, nella sua purezza, la ragione è di là da questo mondo di esperienza, cioè afferma il suo non esaurirsi in questa, allora essa diventa *coscienza dialettica* e si distingue dalla *coscienza analitica* che si esaurisce nell'esperienza possibile.

Permane il distacco tra mondo reale e mondo d'esperienza; e quindi la ragione pura e pur reale *contempla, nelle sue idee pure,* la realtà che, sul limite, si trova in sua presenza. Essa allora è coscienza dialettica, ma in verità, essa, proprio come facoltà dei principii, costruisce le proprie idee, non le contempla soltanto come realtà. Siamo con Platone e contro Platone: la realtà è noumenica

e la sua coscienza è dialettica; ma le idee, pur noumeniche, rimangono idee, e la contemplazione di esse come realtà è apparenza. La realtà della coscienza è ideale, la coscienza di tale realtà è dialettica, proprio come con Platone; ma contro Platone, per Kant, la realtà non è la realtà della coscienza.

Le idee kantiane, in quanto *noumeni positivi*, non sono le essenze delle cose, quali erano le idee platoniche, ma sono, invece, schietti noumeni, oggetti mentali, cioè realtà tradotta in idea dalla coscienza, che non esaurisce se stessa in questa traduzione.

La ragione è, per sua natura, dialettica, guarda cioè, di là della coscienza, il mondo dell'essere, e non di qua, cioè il mondo d'esperienza in un uso puramente logico. Perciò essa, in questo porsi al di là da questo mondo mentale d'esperienza, e però non dimenticando di essere una facoltà della coscienza che costruisce soltanto un mondo mentale, costituisce una speciale logica (la logica che Kant chiama « dialettica ») e diventa « sede dell'apparenza trascendentale » (*Critica della ragion pura*, p. 281); è la coscienza che lo specchio prende non di se stesso come cosa reale, ma del suo specchiare, cioè del totale suo mondo di immagini in presenza del mondo reale. La pura coscienza della cosa è — non può essere altro — schietta idea, pur volendo e dovendo essere schietta realtà. Questo significa il dover la ragione pura divenire sede dell'apparenza trascendentale: il non poter non contemplare che idee e il dover ritenerle realtà perché nel suo uso puro essa è reale. E questo proprio contro Platone: la dialettica, per Platone, è la vera logica reale, perché è visione delle essenze; per Kant siamo sempre, come con Platone, a questa visione delle idee, ma siamo contro Platone, perché questa logica non è vera logica del reale, ma logica dell'apparenza, e perciò logica erronea. Egli dà i tre fondamentali errori in cui cade questa logica dialettica (le antinomie, i paralogismi, la idealità), in corrispondenza delle tre fondamentali idee che la ragion pura contempla come realtà (mondo, anima, Dio). L'apparenza consiste nel dimostrare che le dette idee pure sono cose in sé. Questa apparenza costituisce la dialettica naturale e necessaria della comune ragione umana. Questo errore non può aver sede che nella ragione pura, ma non costituisce esso la ragione pura. Or tenendo presente la conclusione del capitolo precedente, si vede che la dialettica della Critica kantiana non è che il *vitium subreptionis* epurato, reso più coerente, approfondito. L'approfondimento sta in questo: non si ha più lo scambio di fenomeniche cose del senso con concetti intellettivi puri, ritenuti essenze reali, ma si ha scambio di

idee pure (prive di ogni contenuto e fenomenico e reale) con cose in sé. La ragione, dunque, se ha una *logica regolativa* nell'esperienza, ne ha una *dialettica* nella purezza del suo uso reale.

Ma tra questi due mondi (reale e d'esperienza), tra queste due logiche della ragione (regolativa e dialettica), dove è mai la Critica, questa nuova scienza che Kant dice di voler instaurare? Certamente è sul limite, è *Critica della ragion pura*, cioè è critica della ragione nel suo uso reale.

Sarà, dunque, anche la Critica soggetta a quell'apparenza trascendentale, errore che abbiam visto aver sede proprio nella ragion pura? Se la ragione fosse essa stessa questa dialettica erronea, naturale e necessaria, anche la Critica, che si fa di essa, sarebbe soggetta alla dialettica naturale e necessaria, perché la Critica non può essere fatta che dalla ragione stessa. *Se la ragione*, dunque, *fosse* senz'altro *la dialettica*, cioè lo scambio dell'idea con la realtà, sarebbe soggetta a questo scambio e anche *la Critica sarebbe illusoria.* E invece per Kant proprio la Critica scopre questa dialettica naturale e necessaria come erronea. Se fosse soggetta all'errore non potrebbe scoprirlo come tale: il vero è che per Kant la *ragione non è la dialettica naturale e necessaria. Questa ha sede nella ragione, ma non è la ragione*. La Critica, quindi, deve essere fatta dalla ragione, in quanto non è sede dell'apparenza trascendentale, cioè in quanto è capace di spogliarsi di questo errore che pur ha sede in essa.

Che cosa è dunque mai la ragione, se non è la stessa dialettica? È puramente e semplicemente la *ragione critica*, cioè la *capacità* che ha la coscienza *di scorgere ed eliminare l'errore*. La Critica non è il duplicarsi della ragione in giudicante e giudicata, non è la ragione tribunale di se stessa, e cioè giudice e reo insieme.

Si ha, quindi, la distinzione tra la ragione *critica* che fa l'esame dell'errore che, eventualmente, come che sia, sia caduto nella coscienza, e la ragione *dogmatica*, cioè la ragione che non sottopone a giudizio la coscienza, in quanto la ritiene in possesso della cosa in sé, e quindi non è capace di riconoscerne l'errore. Questa seconda è soggetta alla dialettica naturale e necessaria; laddove la prima, non soggetta, è scopritrice di questo *vitium* della dialettica come logica dell'apparenza. Si può chiamare dialettica questa capacità critica di scorgere l'errore come tale, additandone la genesi e quindi eliminandolo? Forse sì, a condizione che la si distingua nettamente da quella dialettica che è l'apparenza trascendentale, e che Kant ritiene che abbia sede nella ragione e non nel senso o nell'intel-

letto; a condizione che la si distingua e non si elevi, invece, questa apparenza trascendentale a dialettica critica costitutiva della ragione.

c) *La costituzione realistica della Critica e la conseguenza trattane dall'idealismo tedesco.* — E così, quando ci poniamo davanti questa concezione della ragione kantiana, distinta dalla dialettica dell'apparenza che ha sede in essa, e abbiamo presente la kantiana distinzione del mondo mentale dell'esperienza dal mondo reale della cosa in sé, allora vediamo la semplicità dell'architettura della *Critica della ragion pura*: essa si divide in *Estetica trascendentale* e *Logica trascendentale* (così dette, trascendentali, perché sono conoscenza che indaga se stessa nella sua capacità di conoscere, e non, senz'altro, conoscenza dell'essere). La *Logica*, a sua volta, si divide in *Analitica* trascendentale e *Dialettica* trascendentale. Tenendo presente la prima parte e la suddivisione della seconda, abbiamo, quindi, in ordine di sviluppo della conoscenza:

Estetica trascendentale
Logica analitica trascendentale
Logica dialettica trascendentale.

Ora l'*Estetica trascendentale* si risolve nell'esame di quella facoltà che dà la materia al mondo dell'esperienza; la *Logica analitica trascendentale* è esame di quella facoltà conoscitiva (intelletto) che dà la forma a detto mondo d'esperienza. Prese insieme, adunque, *Estetica* e *Analitica* spiegano il mondo mentale dell'esperienza. Questo è già « costituito ». La dialettica ne rinsalda l'unità; ma l'ufficio proprio cui essa risponde è quello non di farci conoscere il mondo reale della cosa in sé, ma di presentarcelo come reale. Perciò in essa la divisione di materia e forma non ha più luogo: siamo di fronte al mondo reale e ci troviamo soltanto in possesso di pure idee: cose in sé, ma affermate soltanto, non conosciute. La *Logica dialettica* afferma la cosa in sé, ma sapendo, in quanto è logica trascendentale, e però critica, che le cose in sé ch'essa afferma come determinate sono idee, e perciò incapaci di essere dimostrate come cose. Questo il mondo reale presentatoci dalla *Critica* kantiana. Che cosa è avvenuto, quando questo mondo kantiano, che è in un qualche modo abolizione dei due mondi prekantiani (sensibile e intelligibile) e che è impenetrabile da conoscenza umana, ma pur affermabile e da affermare in essa, che cosa è avvenuto, quando si è presentato alla considerazione filosofica del suo tempo? Senza voler considerare tutti gli aspetti, consideriamo solo il principale, quello dell'idealismo postkantiano.

La cosa in sé, in quanto inconoscibile, è stata ridotta a questo « in » dell'inconoscibile, e quindi eliminata, posta solo come negazione. « Avete un bell'argomentare, si è detto a Kant, che, posta la distinzione tra *esse in re* ed *esse in mente*, noi possiamo e dobbiamo affermare l'*esse in re*; questo rimarrà sempre e soltanto negazione dell'*esse in mente* ».

In secondo luogo, con questa eliminazione della cosa in sé come reale e con la considerazione di questa cosa in sé come pura negatività, che la facoltà del conoscere umano ha come essenziale a se stessa, si deve riconoscere che la ragione non è che la stessa dialettica in questo scambio con la cosa in sé. Soltanto non si tratta di scambio, si tratta del negarsi dell'idea nella realtà della cosa in sé. Quella illusione non è illusione, quella apparenza che ha sede nella ragione è la stessa ragione ed è insieme la stessa realtà.

Conseguenza riassuntiva: abolizione della Critica nella sua elevazione a filosofia di una ragione dialettica, cioè della ragione dogmatica col suo errore. La dialettica, divenuta filosofia, giustifica, invece di condannare e correggere, il suo antinomismo: questo non è un errore della ragione, è la ragione e la realtà stessa (Hegel). Per Kant, invece, l'antinomicità era uno degli errori della dialettica: era il raziocinio apparente delle idee cosmologiche.

L'errore in cui cade l'idealismo tedesco postkantiano è rigorosamente logico. « Se le cose stanno così, si dice a Kant, la facoltà a cui dobbiamo credere è questa ragione dialettica antinomica. La ragione non si può distinguere dall'apparenza che ha sede in essa; perciò questa dialettica naturale è necessaria, non è apparenza, è la realtà stessa, o, se si vuole, è apparenza che è la stessa realtà. La dialettica non è l'errore in cui è la ragione ingenua e la ragione dogmatica, ma è invece la stessa ragione ».

Questa deduzione, dicevo, è rigorosamente logica, ma per riconoscerla anche vera, bisogna ammettere la verità (e, se non si vuole parlare di verità, si dica validità) del suo punto di partenza, che è quello realistico: affermazione della separazione dell'*esse in re* dall'*esse in mente*.

La dialettica naturale e necessaria di Kant è la conseguenza di questo punto di partenza. Era forse incoerente Kant quando, accettando tal punto di partenza, dichiarava errore questa dialettica naturale e necessaria. Ma l'incoerenza di Kant non giustifica affatto il punto di partenza, anzi ne denunzia la falsità. Non è accettare questa denunzia il dedurre dalla dialettica contraddittoria che ne consegue, e credere di togliere così l'incoerenza kantiana. Questo

dedurre, invece, è accettare non la denunzia di falsità, ma la validità di tal punto di partenza realistico. Ecco perché io accuso l'idealismo postkantiano di realismo, e quindi di fondamentale incoerenza nel professare l'idealismo. Tale idealismo è antinomico, solo perché è, senza saperlo, realismo. Questo dal punto di vista del problema oggettivo della filosofia.

Dal punto di vista del problema interno, poi, assistiamo a un altro paradosso, conseguente alla stessa accettazione della dialettica come ragione.

La filosofia è posta in questa ragione dialettica e all'uomo comune viene lasciata la ragione non dialettica, non contraddittoria, la cosiddetta ragione della identità. E si dice che questa ragione dell'identità, che costituisce la comune coscienza umana, è astratta, falsa, proprio perché ragione dell'identità e non ragione dialettica (antinomica). La filosofia reclama per sé la vera ragione.

Ora, se la ragione comune fosse necessariamente astratta e soggetta all'errore, non vi sarebbe uomo, non vi sarebbe filosofo, che potesse toglierla dall'errore, perché egli non potrebbe che servirsi di questa ragione ingenua della coscienza comune. Quindi, di fronte a questa inconfessata difficoltà, il dibattersi della filosofia idealistica tra l'esser lei sola, nella sua tecnica antinomica, la vera ragione, e il divenire invece la vera ragione di tutti e così dissolversi come filosofia.

Queste le due conseguenze derivanti dalla implicita accettazione del punto di partenza realistico kantiano, deducendo dalla dialettica che ne consegue.

Capitolo Settimo

L'ESISTENZA NEL MONDO MENTALE: IL NON MENTALE, IL PERMANENTE

50 — L'esistenza come materia del mondo mentale

a) *Il falso problema dell'esistenza dei due mondi della Critica.* — In complesso, tenendo conto di quello che la dialettica critica è, abbiamo visto come si passi dal *vitium subreptionis*, con la cui denunzia si apre la Critica, alla dialettica dogmatica, ingenua, con la cui denunzia la Critica si chiude. Mentre nel *vitium subreptionis* si scambia il mondo sensibile col mondo intelligibile, nella dialettica dogmatica (naturale e necessaria) si scambia il mondo di esperienza col mondo in sé (cosa in sé). Così Kant ha conquistato definitivamente e con chiarezza la difficoltà, davanti alla quale si trova il metafisico come scienziato: *la cosa in sé* (Objekt) *come oggetto di scienza* (Gegenstand). È la difficoltà del realismo, ma che il realismo non vedeva. La Critica kantiana è la enucleazione di tale difficoltà. Così possiamo ritenere chiuso l'argomento: « I due mondi della Critica ».

Dobbiamo ora passare a studiare l'esistenza in questi due mondi. Ho detto *in* questi due mondi e non *di* questi due mondi. Qualcuno potrebbe obiettarci: « Dobbiamo cominciare a vedere proprio l'esistenza *di* questi due mondi ». Accettiamo pel momento l'obiezione, e cominciamo da questa esistenza dei due mondi.

Alla domanda se esistano questi due mondi, si possono dare tre risposte: 1) esistono entrambi questi mondi; 2) esiste solo il mondo ideale; 3) esiste solo il mondo reale. Tutt'e tre queste risposte presuppongono una pregiudiziale ammessa senza critica: è la pregiudiziale dello gnoseologismo realistico, e cioè di presup-

porre che il problema filosofico dell'esistenza sia quello che si ha quando poniamo da una parte un individuo empirico, con le sue rappresentazioni, e dall'altra le cose, che non sono certo le sue rappresentazioni.

Questa separazione dell'individuo empirico dalle cose che non sono le sue rappresentazioni, le quali non sono separate da lui, è incontestabile sul terreno psicologico. Ma questo terreno psicologico ha tanti presupposti: il presupposto di quel tale individuo che ha quelle date rappresentazioni; il presupposto che ci siano le cose indipendentemente dalle rappresentazioni; il presupposto della separazione di quel tale individuo da dette cose; il presupposto dell'essere tale individuo qualcos'altro dalle rappresentazioni che egli stesso ha, ecc. Or di questi presupposti, una volta che li abbiamo visti come presupposti, ci dobbiamo liberare; dobbiamo, cioè, renderne conto; cioè dobbiamo abbandonare lo psicologismo come punto di partenza valido, dobbiamo abbandonarlo come principio del filosofare. Ora, che questo psicologismo sia presupposto nel porre il problema della « esistenza dei due mondi », è chiaro per la prima risposta (1) che è la risposta del realismo scaltro (non ingenuo). Questo realismo, infatti, consiste proprio nell'ammettere che c'è un mondo costituito dalle rappresentazioni che ci sono nell'animo dell'individuo empirico, e che c'è, separato da questo, il mondo costituito dalle cose a cui le rappresentazioni corrispondono. Tale realismo è dunque lo stesso psicologismo.

Meno chiara appare l'ammissione di tale presupposto psicologistico nelle altre due risposte che si possono dare alla domanda: quella del realismo ingenuo (3), e quella dell'idealismo (2). Il realismo ingenuo, infatti, e l'idealismo pare che non pongano la cosa reale separata dalla sua rappresentazione, come richiede detto psicologismo; giacché l'uno e l'altro tolgono la dualità dei mondi dando l'esistenza l'uno al mondo delle cose come tali, l'altro al mondo delle rappresentazioni come tali. Pure in entrambe le risposte è presupposta la stessa impostazione del problema. Nell'una e nell'altra non si fa che portare a coerenza unitaria la soluzione del realismo scaltro. Il realista ingenuo, infatti, non fa che inasprire quella che è la difficoltà del realismo non ingenuo. Egli dice: « In ogni modo risultano le cose; le rappresentazioni non ci sono, ci sono le cose ». Sarà ingenuo, ma è più coerente; è più coerente, ma l'esistenza del mondo reale come tale e solo del mondo reale è sempre e soltanto una esistenza psicologistica, la quale, puramente e semplicemente, dimentica quel soggetto indi-

viduale che afferma la realtà di tal mondo; lo dimentica con tutti i suoi fatti psichici, ma lo presuppone.

E così l'idealismo non fa che portare a coerenza anche maggiore il realismo scaltro, eliminandone il dualismo e dando l'esistenza solo al mondo delle rappresentazioni. Egli non dice altro che questo: « A noi non risultano che rappresentazioni » (e quindi accetta anch'egli la distinzione tra rappresentazioni e cose). L'esistenza del mondo reale è da lui negata, solo perché si ferma al mondo delle sue rappresentazioni, senza prestar fede a queste come rappresentazioni.

Se noi, dunque, impostiamo il problema dell'esistenza dei due mondi, o di uno di essi, comunque lo risolviamo, in modo unitario (realistico o idealistico) o duplice (realismo scaltro o rappresentativismo), noi ammettiamo il presupposto dello gnoseologismo realistico e siamo così sempre su terreno empiristico, su terreno psicologico, che avrà pur certo il suo valore, ma che non può essere assunto come fondamento primo del problema filosofico dell'esistenza. Quello che è importante vedere è che anche l'idealismo accetta a suo fondamento lo gnoseologismo realistico, quando dice che il mondo esistente non è quello delle cose in sé reali, ma quello delle loro rappresentazioni che, in quanto tali, sono la negazione della loro realtà; la pretesa esistenza del mondo reale non è che tale negazione.

Questa elevazione dell'esistenza del mondo rappresentativo come tale a unico mondo, e quindi a negazione del mondo reale come tale, presuppone che si domandi quale sia il mondo che esiste, se quello che io mi rappresento o quello che è fuori di queste mie rappresentazioni. *A una domanda così posta non c'è risposta possibile.* Qualunque risposta diamo, si toglie da se stessa, perché si contraddice: *il problema della esistenza non può essere il problema dell'esistenza del mondo reale.* Porre questo problema è presupporre il realismo, e perciò, qualunque soluzione ad esso si dia, non elimina ma esige quel presupposto. Lo esige anche la risposta idealistica che pur vuol negare il presupposto stesso. Per negarlo deve non porre il problema dell'esistenza come problema del mondo reale. Questo è un falso problema, del quale vediamo la falsità quando cerchiamo di intendere che cosa si vuol sapere, quando poniamo questo problema dell'esistenza di fronte ai due mondi, il rappresentativo o mentale, e il reale o esistente. Quando noi così poniamo il problema, non ci accorgiamo che precedentemente abbiamo identificato l'esistenza con la realtà, cioè abbiamo

fatto reale quel tale *quid* che diciamo esistente, e così inversamente. E abbiamo fatto reale l'esistente ed esistente il reale in base a quello psicologismo, per il quale io confondo le mie fantasticherie con le cose stesse. Ora, presupposta quella identificazione, si vuol sapere se esistono entrambi i mondi (quello delle mie fantasticherie e quello della realtà), cioè si vuol sapere se esiste anche quello che non esiste per definizione.

Noi, dunque, presupponiamo il realismo, e quindi lo psicologismo, quando domandiamo: « Di questi due mondi, esistono entrambi, o uno solo e quale? Ha ragione il Kant dell'esperienza o quello della cosa in sé; o ha ragione l'uno e l'altro Kant? ».

Porre così il problema è non porre nessun problema, è non vedere il problema dell'esistenza, deviati dalla realistica identificazione della esistenza con la realtà e della realtà con il non mentale. Ora purtroppo, dopo Kant, è stato posto così il problema dell'esistenza. Si sono quindi avuti coloro (neocritici e positivisti in genere), che si sono chiusi nella cosa in sé inconoscibile, come esistente; coloro, invece, che (fenomenisti) hanno ammesso solo esistente il mondo fenomenico dell'esperienza; coloro, infine, che (idealisti), pur abolita (come fanno i fenomenisti) la cosa in sé, hanno affermato solo esistente il mondo mentale della ragione dialettica. Sono caduti tutti nel realismo presupposto alla domanda, alla quale cercavano di dare una risposta, senza vederne la falsità fondamentale proprio nel suo domandare.

Il problema dell'esistenza del mondo reale di fronte a quello mentale è un falso problema. È un problema che nasconde sotto la sua falsità due problemi, il problema dell'esistenza da una parte, il problema dell'essere dall'altra. Noi lasciamo da parte il problema dell'essere, perché a noi interessa il problema dell'esistere. Dobbiamo cercare di liberar questo dalle sue deformazioni per vedere quale soluzione implicita ed esplicita ne dà Kant. Non dobbiamo dunque esaminare il problema dell'esistenza del mondo mentale d'esperienza o del mondo reale della cosa in sé; ma dobbiamo invece *ricercare*, in questi mondi ammessi da Kant, *l'esistenza come tale.*

b) *Sapiente e uomo comune di fronte all'esistenza del mondo dell'esperienza.* — E per ricercarla rendiamoci conto in qualche modo di questa esistenza, certo senza fermarci alla parola fonica o grafica come tale (« esistenza » in italiano, « exsistere » in latino, « Dasein » in tedesco, ecc.). Suoni e segni possono essere di-

versissimi e richiamarci a uno stesso *quid*, nel quale tutti ci intendiamo, qualunque lingua parliamo. Ogni lingua ha le sue parole, anzi ogni parlante ha le sue parole (esse infatti hanno un loro significato in ciascuno che le adopera, che ha un suo determinato stile), e non potremmo più intendere nulla in generale, se alle parole non rispondesse un qualcosa sul quale tutti di una o diversa lingua si consente.

Si deve quindi andare oltre la parola. E non c'è che un modo: riflettere nella coscienza la parola, epurando dalla parola di ognuno quella esigenza che è identica in tutti, e alla quale ognuno che parla si appoggia per suo conto e vuol richiamare gli altri. Vediamo, dunque, fugacemente, l'esistenza in questa nostra comune coscienza.

Che cosa è, per esempio, l'esistenza per lo storico? È l'esistenza di Cesare o di Napoleone, e così via. Ed egli ne dà l'esistenza, quando riesce a determinare di Napoleone, ad es., il *prima* e il *poi* (la Rivoluzione francese e Waterloo), il *di qua* e il *di là* (l'Inghilterra e tutte le altre nazioni da una parte, la Francia dall'altra); infine il modo qualitativo, cioè l'agire specifico in cui si determina questo incrocio di qua e di là, di prima e poi, con il loro rispettivo agire. Quando questo incrocio, questa intersecazione di prima e di poi, di qua e di là, riempito di azioni, lo storico riesce ad individuare, cioè a dare ad esso incrocio un suo individuale, inconfondibile modo qualitativo, allora egli dice: « Napoleone è esistito, Napoleone è un esistente ». Ma Napoleone ha agito sulla terra; vi è quindi un certo posto in cui Napoleone ha agito. Esiste il campo d'azione, e di ciascuna azione, di Napoleone. Il geografo ci determina tale esistenza, facendo intersecare tra loro meridiani e paralleli. Questi luoghi, campi d'azione, esistono sulla terra, e, in quanto esistenti, sono quella determinatissima inconfondibile intersecazione.

Ma la terra a sua volta esiste? È un pianeta che bisogna individuare come ogni altro pianeta esistente per ritenerla tale. E l'astronomo individua ogni corpo celeste con l'intersecazione di linee immaginarie del cielo, come il geografo con quelle della terra. Linee immaginarie le une e le altre, perché pure linee spaziali, la cui intersecazione serve di fondamento ad ogni determinazione di esistenza corporea. A questa genericissima condizione di esistenza soccorre il geometra con le sue coordinate cartesiane, le quali servono con la loro intersecazione a determinarvi i punti di esistenza di checché si voglia. E questa determinazione fa più precisa il

meccanico relativista, il quale aggiunge alle coordinate cartesiane la linea del tempo a determinare nel loro incontro l'esistenza di checché si voglia nel mondo corporeo. Il meccanico relativista rimette in questo incrociarsi di linee, che individua l'esistenza naturale, qualche cosa che lo storico aveva già messo per l'umana esistenza, il prima e il poi. E finalmente al meccanico razionale, il quantista aggiunge quell'azione [1], che anche lo storico non trascurava nel campo dell'esistenza umana.

c) *Le intuizioni distinte come gli esistenti costitutivi della materia del mondo di esperienza.* — Come si fa ad individuare, come esistente, un personaggio nella storia, o un astro nel cielo, ecc.? Si determina il punto di incontro di più linee: immaginarie o reali che esse siano, l'esistenza è data da questo loro incontro, senza del quale vi sarà tutto che si voglia (essere o idea, cosa o rappresentazione, ecc.), ma non vi sarà quel *quid* in cui tutti ci intendiamo come in un *quid* esistente.

Questa, abbiamo visto, è l'esistenza che i dotti (storico, geografo, ecc.) presuppongono, quando di qualcosa ammettono l'esistenza. Ma i dotti come tali non sono gli uomini comuni, gli uomini della strada, coloro che puramente e semplicemente si intendono tra loro, checché facciano ciascuno per suo conto. Ora c'è un'esistenza, che è dell'uomo comune, che non è l'esistenza del sapiente in quanto tale, ma è pur sempre esistenza? È proprio l'esistenza che il filosofo indaga. Egli non parla dell'esistenza quale la vede lo storico o il matematico, ma parla dell'esistenza quale è presupposta dal pensante in generale, e quindi anche da ogni sapiente in quanto è d'accordo con gli altri pensanti, cioè è inteso da essi. Ebbene questa esistenza degli uomini comuni è anche essa questo puntuale, determinatissimo (cioè inconfondibile con

---

[1] Ecco come un quantista fissa la differenza tra fisica classica e fisica quantitativa: « L'esistenza del quanto d'azione implica una specie di interdipendenza tra la localizzazione di un oggetto nello spazio e nel tempo e il suo stato dinamico, interdipendenza che era del tutto sconosciuta alla fisica classica » (DE BROGLIE, *I quanti e la fisica moderna,* trad. it., Torino, 1938, Einaudi, pp. 104-105). A determinare, dunque, l'esistenza come tale, alla localizzazione nello spazio e nel tempo (detto punto d'incontro delle loro coordinate), si aggiunge l'azione che qualifica l'esistente con una linea dinamica che diventa anch'essa una coordinata determinatrice della esistenza.

altri), *singolare incrocio di linee continue*. In linguaggio filosofico tale intersecazione diremmo *rapporto*.

Quando interroghiamo la coscienza in questo nostro comune intenderci, al di là di ogni nascosto nostro filosofico idealismo o realismo, razionalismo o empirismo, questo dobbiam confessare che tutti ammettiamo come esistenza. Se quelle linee comuni non si tagliassero a darci tanti singolari inconfondibili tra loro (ciascuno dei quali, cioè, pur essendo incrocio delle stesse linee, è, come tale, un individuo a sé, inconfondibile), non potremmo parlare di esistenza, non ci intenderemmo tra noi, parlandone.

Questa è l'esistenza che risulta alla coscienza come una sua esigenza. Kant non si pone il problema dell'esistenza come tale esigenza della coscienza, ma pure la presuppone, *non può non presupporla*. E da questo presupposto, appunto, nasce in lui il bisogno di porre la materia come distinta dalla forma nel mondo dell'esperienza. La materia risponde a questa esigenza dell'esistenza nella coscienza. E perciò la materia del mondo kantiano dell'esperienza è data appunto dalle cose singolari determinate, nelle quali ciascuno come singolare anch'egli s'incontra (questo tavolo, quella casa, quell'albero, ecc.), cioè le cosidette cose empiriche nel loro incontro con me che le intuisco. Kant, nella Critica, non ricerca particolarmente da che cosa è costituita questa materia del mondo d'esperienza, cioè non ricerca quali sono queste cose singolari, che, rivestite di forma intellettiva, vengono ad essere universalizzate ed oggettivate. Questa ricerca egli aveva già fatta, quantunque anche allora indirettamente, e noi abbiam vista nella *Dissertazione* del '70, dove la materia del mondo sensibile, cioè le cose esistenti erano gli « intuitus distincti », cioè questa o quella intuizione che ciascuno ha della determinata cosa in cui egli si incontra, vista nella sua sintetica inconfondibile singolarità. Questa singolarità della mia intuizione è data a me misteriosamente dalla stessa cosa in sé, che io intuendo nascondo, non rivelo, a me stesso: *ne rivelo soltanto l'esistenza*.

Kant dice esplicitamente che queste intuizioni distinte, queste sintesi a posteriori, non sono per lui un problema, perché ci sono date dalla realtà stessa. Il problema per lui nasce soltanto nel giudizio sintetico a priori, nel quale la sintesi non mi è data.

Questa sintesi non data, pur essendo sintesi, non sarà mai di un esistente; questo nella sua sinteticità singolare deve essermi dato. Data, quindi, mi è tutta la materia del mio mondo d'esperienza. Perciò *le cose singolari esistenti*, davanti alle quali cia-

scun uomo esistente si trova, non sono per Kant un problema: *sono date così come sono,* e così *sono la materia del mondo d'esperienza* in questo loro esser date al senso e così fenomenizzate.

51 — Passaggio dalla materia alla forma del mondo mentale

a) *L'intuizione e la diversità soggettiva degli esistenti come materia del mondo mentale.* — Da quanto abbiamo visto si può concludere che gli esistenti costitutivi del mondo mentale d'esperienza (ché, ricordiamolo, il mondo d'esperienza per Kant è mentale) sono proprio le cose esistenti degli uomini comuni, in quanto intuite e quindi costitutive della materia del mondo. Kant ha soltanto messo in evidenza questo: che questi esistenti, che per gli uomini comuni sono le stesse cose reali, effettivamente, in quanto appartenenti al mondo della nostra esperienza, sono invece intuizioni distinte.

Approfondire questo essere le cose distinte intuizioni singolari sarebbe mostrare che esse si risolvono in quei punti d'incontro, in quelle intersecazioni di linee ideali che abbiamo visto costituire l'esistenza: *intersecazioni delle linee ideali di tempo, di spazio, di qualità del sentire.* Ogni singolare incontro di queste tre linee ciascun uomo dice cosa esistente. Questo « *dir cosa esistente* » è l'atto spirituale che devesi intendere per *intuizione.*

Ogni punto, dunque, in cui si intersecano le linee ideali del mio sentire (spazio, tempo, qualità) è un esistente. Questi punti [2] sono *miei,* sono intuizioni del *mio* intuire, e così, incroci *miei,* e cioè, ciascuna di queste intuizioni distinte che costituisce una cosa esistente è sì una cosa reale (sperimentata), ma una cosa *mia, non tua*; l'intuire è per Kant costitutivo della singolarità soggettiva.

Gli esistenti, dunque, in quanto costitutivi della materia trascendentale del mondo d'esperienza, sono esistenti per *ciascuno* dei pensanti o degli intuenti. Ciascuna cosa reale esistente si fa tante intuizioni distinte quanti sono coloro che la intuiscono, giacché, essendo per Kant il sentire costitutivo della soggettività molteplice, ciascuno *sente* le cose reali a suo modo. Gli esistenti, dunque,

---

[2] Io senziente non ho una intuizione distinta sola; ogni intuizione è distinta in quanto le intuizioni sono più numericamente, anzi l'esser tante è proprio la loro caratteristica e quindi la caratteristica degli esistenti.

sono *miei*, sono soggettivi; e ciascuno ha i suoi esistenti, in quanto questi esistenti sono le sue intuizioni distinte.

Se, per Kant, l'esistenza non fosse che questa, ogni senziente avrebbe il suo proprio mondo, così come avveniva per la monade leibniziana.

Ma noi abbiamo già visto (§ 48) che Kant, nel passare dalla *Dissertazione* (incubazione della Critica) alla Critica vera e propria, conquista l'oggettività, scoprendo la cosa in sé. Donde il mondo dell'esperienza, come oggettivo mondo ideale di fronte alla cosa in sé. Questa conquista dell'oggettività (e quindi della necessità e universalità, che sono i caratteri dati all'oggetto mentale dalla cosa in sé, come oggetto reale) esclude che l'esistenza (la materia trascendentale) possa rimanere soltanto soggettiva e quindi moltiplicarsi per i molti soggetti: il mondo kantiano dell'esperienza non è soltanto un mondo rappresentativo: saremmo ancora al mondo leibniziano che Kant ha sconfessato come mondo soltanto ideale e non reale.

b) *Conquista della realtà degli esistenti mediante l'oggettività della coscienza: la triplice deduzione trascendentale della forma.* — Come si passa da questi leibniziani mondi ideali, diversi da soggetto a soggetto, che non sono rinnegati da Kant, per quanto i loro costitutivi (le leibniziane rappresentazioni) sono determinati come intuizioni, al mondo unico dell'esperienza kantiana; come si passa quindi dalla diversità soggettiva degli esistenti alla loro identità per tutti i soggetti? In un modo semplicissimo: nella conquista della unicità oggettiva, per la quale i molti mondi ideali leibniziani diventano l'unico mondo reale dell'esperienza kantiana, non i molti esistenti risultanti a me come intuizioni distinte perdono la loro chiusa singolarità, che costituisce appunto la loro esistenza, ma la perdiamo invece noi soggetti. Io e tu rompiamo la chiusa singolarità nostra di soggetti; la rompiamo con quella *unicità* dell'oggetto del nostro sapere che Kant chiama *coscienza in generale*, coscienza che sta in me e in te. Così, per questa oggettiva coscienza in generale che rompe la singolarità monadistica di ciascuno di noi soggetti senzienti, Kant passa dai varii mondi delle ideali rappresentazioni al mondo unico delle cose reali dell'esperienza; le ideali intuizioni rappresentative così divengono le cose stesse reali dell'esperienza, identiche per ciascuno di noi. Il *miracolo*, dunque, del passaggio dai molti mondi all'unico mondo *è compiuto dalla coscienza in generale, che unisce i singoli soggetti nella*

sua unità: questa coscienza in generale dà oggettività ai soggetti, e in questa oggettività i soggetti sanno tutti le stesse cose reali esistenti, e non ciascuno le sue. Così la intuizione distinta, diversa per ciascun soggetto, diventa *uno stesso* giudizio di coscienza per tutti, giudizio di coscienza non valido soltanto per me o per te, ma giudizio unico di coscienza valido quindi per tutti.

Nessuna trasformazione, dunque, nella materia trascendentale: la trasformazione è nei soggetti che *perdono non le loro singolarità, ma la loro chiusura, diventando soggetti che hanno una loro oggettività* (*universalità e necessità*): *la coscienza in generale*. Ora, la coscienza in generale per Kant è *giudicare*, cioè *ciò* che c'è di *comune* in me e in te, soggetti intuenti, è quel che dicesi giudizio, cioè non l'intuire, ma il *predicare, l'oggettivare*.

Quindi, se vogliamo passare dalle cose-rappresentazioni alle cose-reali, dobbiamo integrare la coscienza singolare intuitiva col giudizio della coscienza generale. Quindi la « *deduzione trascendentale* », ossia il « riferire ad oggetti » [3] atteggiamenti della coscienza in generale nella sua intima essenza predicativa.

Il predicare, infatti, non si fa in un modo solo. Quindi le molte forme dei giudizi. Possiamo ritenere questa come la prima deduzione trascendentale. Queste forme poi possiamo come isolare nei loro concetti. È questa la *deduzione trascendentale vera e propria, quella cioè dei concetti intellettivi puri*, cioè delle categorie: possiamo ritenerla una seconda deduzione trascendentale, fatta presupponendo la validità della prima. Kant però fa ancora un passo avanti e chiede: « Ma come è possibile che l'intuizione distinta mia, questo incrociarsi di linee ideali che avviene in me, diventi giudizio non mio, non tuo soltanto, ma di ognuno (se non fosse di ognuno, sarebbe di nessuno)? ».

Siamo a quella che possiamo dire terza deduzione trascendentale: la *deduzione dei principii*, che è quella poi che veramente completa « la spiegazione del modo in cui concetti a priori si possono riferire ad oggetti » (p. 120). Perché questo riferimento si

---

[3] Vedasi la definizione della deduzione trascendentale a p. 120 della *Critica della ragion pura*, cit. Kant la fa esplicitamente e precisamente per i concetti intellettivi puri, ma questi, da una parte, presuppongono i giudizi, dall'altra, pongono capo ai principii, e perciò la deduzione kantiana, cioè la dimostrazione del modo in cui si possa e si debba (*quid iuris*, p. 119) riferire ad oggetti (realtà) concetti (atti mentali), vale per tutti tre questi momenti del riferimento stesso.

abbia, ci deve essere a priori una fusione dell'intuizione col concetto, ci deve essere una trasformazione della distinta intuizione pura, mediante il concetto a priori, col concetto puro nella funzione giudicativa, nel giudizio corrispondente a tale intuizione. Così il giudizio primordiale ricompare come intuizione trasformata in giudizio mediante il concetto intellettivo: ed è questo quel che Kant dice *principio*.

Questa trasformazione a priori che costituisce la scienza, la fa anche a posteriori l'uomo comune, cioè la si fa anche nell'empirico conoscere, trasformando l'intuizione concreta (l'intuizione pura riempita di *qualità* sentita) in giudizio di esperienza. Ed ha trasformato così, l'uomo comune, l'intuizione ideale soggettiva, sua soltanto, in cosa reale, in cui egli con tutti gli altri uomini è d'accordo, quella cosa reale che è di tutti e costituisce un giudizio, cioè è della coscienza in generale anche nella sua empiricità.

Quando a questo si ponga mente, si vede che è proprio la coscienza in quanto tale quella che dà oggettività al mondo reale, alle cose, e non inversamente. Questa *la vera rivoluzione copernicana di Kant*: *la scoperta dell'oggettività nella stessa coscienza col mettere in evidenza la coscienza in generale negli stessi soggetti singolari*; questa la, in Kant stesso tormentatissima, *unità sintetica appercettiva*.

Quando abbiamo visto questo, potremo un po' meglio comprendere quel passo dei *Prolegomeni*, che Kant premette alle tre tavole [4], e nel quale Kant ci presenta i concetti intellettivi puri come *concetti di intuizioni* in generale, e quindi ci dà esplicitamente questa trasformazione del singolare potere d'intuire in universale forma del giudicare e quindi dell'intuizione soggettiva (esistente) diversa in me e in te in giudizio soggettivo (esistente) identico per me e per te [5]. Per il modo in cui di solito Kant è

---

[4] KANT, *Prolegomeni*, cit., § 21, p. 90: « Per spiegare adunque la possibilità dell'esperienza in quanto si fonda su concetti a priori dell'intelletto, dobbiamo prima presentare in una tavola completa ciò che appartiene al giudicare in generale e i diversi momenti dell'intelletto in esso; poiché i concetti intellettivi puri (categorie), che non sono più che concetti di intuizioni in generale, in quanto queste sono, riguardo all'uno o all'altro di questi momenti del giudicare, determinate in sé stesse (*an sich selbst*), e quindi determinate necessariamente e universalmente, devono riuscire rigorosamente paralleli a questi ».

[5] KANT, *Critica della ragion pura*, cit., p. 63: «Gli oggetti.. ci son *dati* per mezzo della sensibilità, essa sola ci fornisce intuizioni; ma queste vengono

presentato — e lui stesso ha dato appiglio a questa interpretazione — questo suo dire: « i concetti intellettivi puri non sono più che concetti di intuizioni in generale » pare qualcosa di incoerente e di rinnegante la dottrina kantiana della forma nella sua schietta intellettività.

Così, dunque, la coscienza in generale, in quanto è stata riconosciuta nei soggetti come oggettività, cioè come universalità e necessità, ha dato agli esistenti identità per tutti i soggetti, senza togliere loro la singolarità intuitiva, ma anzi confermandola. Se, infatti, trasformiamo del tutto il soggetto intuente in soggetto giudicante, l'esistente è svanito del tutto, giacché l'esistente è sempre il *quid* intuito che costituisce la materia trascendentale. Il problema è non far svanire l'esistente, ma portarlo nella coscienza oggettiva perché divenga cosa reale identica per tutti i giudicanti, pur rimanendo la singolare cosa esistente intuita soggettivamente.

Così l'esistente, per Kant, rimane sempre nella sua ineliminabile singolarità: non si trasforma mai in universale e necessario. La sua identità per tutti, il suo essere, in linguaggio kantiano, *Objekt*, dipende dalla oggettività giudicativa riconosciuta nei soggetti intuitivi in modo che questi siano soppressi in quella.

Con questo riconoscimento si passa dalla materia alla forma del mondo mentale kantiano. Kant aveva, dunque, modo di superare il dissidio tra materia e forma (§ 47, b) e di salire così alla pura apriorità di coscienza come apriorità di essere (§ 47, d); ma in questa salita egli sarà ostacolato dallo gnoseologismo realistico.

52 — L'esistenza come esigenza formale

a) *La materia oggettivata come soluzione implicita del problema dell'esistenza.* — Somma degli ultimi due paragrafi è questa: se noi vogliamo ricercare la soluzione del problema dell'esistenza nel mondo mentale dell'esperienza, non dobbiamo indagare l'esistenza *di* questo mondo mentale o, viceversa, del mondo reale, che Kant presuppone più o meno in relazione con questo mondo

---

pensate dall'intelletto, e da essa derivano *concetti* ». Dunque l'intelletto pensa proprio intuizioni e non concetti; concetti (nel testo tedesco non c'è l'articolo determinativo che il traduttore italiano ha messo e che io ho tolto) poi sorgono proprio da e in questo pensare le intuizioni.

d'esperienza, perché questo problema è falso; ma dobbiamo indagare invece l'esistenza *in* ciascuno di questi due mondi ammessi da Kant. E, nell'indagare ciò, dobbiamo partire dal presupporre l'esigenza comune dell'esistenza, quell'esistenza cioè che, filosofi o no, ammettiamo, quando in un qualche modo, direttamente o indirettamente, accenniamo a questo qualche cosa che diciamo (ciascuno a suo modo, con le parole della propria lingua) *esistenza.* Abbiamo mostrato che per i sapienti e per gli uomini comuni l'esistente è sempre un singolare determinato, è *questo*, l'inconfondibile *questo.* E se mi chiedete la spiegazione del « questo », vi dirò: « Interrogate la vostra coscienza, non me ». Il *questo*, dissi, è l'intersecazione di linee diverse; ma di questa intersecazione la comprensione viva è nella *coscienza di ognuno in quanto riconosce* l'esistenza in ognuno, cioè è *ognuno in questo riconoscere ognuno*, è ognuno in quanto riconosce l'altro come ognuno, riconosce cioè ciascun altro. Questo riconoscimento è l'intersecazione nella quale ognuno riconosce l'esistenza. È questo *singolare determinato* quello che Kant nel periodo precritico diceva « più del concetto ». Quando vediamo questo, e nel Kant pensante in comune con gli altri uomini e nel Kant filosofante, allora vediamo che gli esistenti, ch'egli deve ammettere nel mondo di esperienza, sono la stessa materia di questo mondo, che è tenuta insieme dalla forma legiferatrice. Abbiamo visto, quindi, quali sono tali esistenti: sono le intuizioni distinte che, nel loro insieme, formano la materia, e, prese una per una, sono i singolari esistenti.

Ma questi singolari esistenti sono, in tal modo, soggettivi: cioè i *miei* esistenti non sono i *tuoi* e viceversa, perché le mie intuizioni, in quanto mie, non sono le tue, le *intuizioni non sono comuni.*

E allora Kant, se si fermasse a queste, perderebbe l'unicità del mondo mentale dell'esperienza: un mondo dell'esperienza non ci sarebbe. Egli lo conquista con la scoperta dell'oggettività, che ritrova proprio nella coscienza come coscienza in generale, la quale non toglie la singolarità degli esistenti, ma rompe la chiusura (monadicità) dei senzienti, dando a ciascuno di loro, in comune, la coscienza in generale. Si compone così ad unità quello che sarebbe stato impossibile caos, se gli esistenti fossero soltanto soggettivi.

Così, eliminato il caos, quello che nel periodo precritico era un mondo, il mondo sensibile, ora è divenuto invece materia del-

l'unico mondo mentale, quello di esperienza. Possiamo così, secondo Kant, rimanere in un mondo mentale, e pur avere gli esistenti.

b) *L'esplicita impostazione formale del problema dell'esistenza.* — La forma quindi parrebbe questa mentalità pura *esistenziale*, perché l'esistenza sarebbe data dalla materia. *Puro concetto*, e quindi non il «più del concetto », *è la forma.* Eppure, in questa indagine che Kant fa del mondo di esperienza, nelle prime due parti della *Critica* (della materia nell'*Estetica trascendentale*; della forma nell'*Analitica dei concetti e dei principii*), il problema dell'esistenza *a*) non è esplicitamente posto se non come un problema della forma intellettiva. Di più: *b*) non è posto come generico problema della oggettività, che è costituita da questa forma, ma invece come il problema di una speciale determinazione di questa oggettività mentale, che, secondo Kant, è costituita dalla forma.

Perciò, per la prima considerazione *a*) non sappiamo più che cosa è questa materia, se essa non è la schietta esistenza. Per la seconda considerazione poi *b*) dobbiamo ammettere che un certo aspetto, un certo atteggiamento di questa oggettività è esistenza, e perciò altri determinati aspetti di essa non sono esistenza. Dal punto di vista formale l'esistente pare chiaramente distinto dall'oggetto (*Objekt*), col quale in generale Kant lo presuppone identificato. E ci troviamo perciò in difficoltà non lievi: se l'oggettività del mondo mentale è data dalla forma, e l'oggettività è la stessa esistenza, come mai accanto a questa forma oggettiva dell'esistenza c'è una qualche altra forma? Se noi riflettiamo su ciò, possiamo vedere perché Kant sia stato portato a porsi in questa difficoltà senza vederla come tale. Nel mondo mentale, per Kant, c'è qualche cosa di oggettivo e pur non esistente, cioè qualcosa di oggettivante la materia, pur senza renderla oggettivamente esistente.

Nel mondo mentale c'è il *possibile*, che non esiste, ma c'è, e c'è proprio soltanto nel mondo mentale. Che anzi, almeno nel periodo precritico, tutta l'oggettività è possibilità, non esistenza, possibilità che è essenza dell'esistente e non l'esistente stesso. Nel periodo critico, Kant vede che tale oggettività possibile è soltanto mentale, non è essenza reale, e costituisce tutta l'oggettività del mondo mentale; non vede che dovrebbe, quindi, abbandonare la distinzione di tale oggettività in possibile (puramente mentale, perché pura essenza staccata dalla esistenza) ed esistente (reale, e quindi avente in sé l'essenza non staccata). Tale distinzione egli non ab-

bandona, ed essa, quindi, che è motivo schiettamente precritico, domina anche tutta la Critica. Intendiamo così perché Kant sia venuto a porre questa esistenza come una specificazione della forma e non come tutta la forma: il motivo sta in un residuo della precritica concezione della possibilità. Quali sono gli equivoci e le difficoltà nell'ammissione di questa possibilità oggettiva che non esiste, e di questa oggettività esistente, che non è possibile, vedremo poi. Per ora diremo che l'equivoco fondamentale è questo: da una parte il mondo mentale puro (possibile) di Kant precritico non vuole scomparire pur in questa sua *elevazione a realtà*, qual è il mondo mentale dell'esperienza kantiana: esso resiste a questo suo riempimento sensibile, cioè continua a credersi un mondo intellettivo inconfondibile col mondo empirico. Dall'altra parte, il mondo reale puro dello stesso Kant precritico non vuole scomparire nemmeno esso, pur in questa sua *sommersione nella coscienza*, che è pur elevazione e sublimazione, da Platone a Kant, alla sua intelligibilità.

È questo l'equivoco fondamentale in cui è il Kant critico, e che noi vedremo riflettersi in tanti altri equivoci particolari: Kant non fu sufficientemente critico, non salì alla coscienza concreta che la Critica richiede.

c) *L'esistenza come esigenza generale della relazione della modalità.* — Vediamo ora qual'è l'impostazione che Kant dà al problema dell'esistenza nella forma. Qui vi sono due impostazioni: una generale e una speciale. Esamineremo prima l'impostazione generale.

Kant distingue i giudizi sotto quattro titoli (quantità, qualità, relazione e modalità), dei quali non dà sufficiente giustificazione: per darne giustificazione doveva ricercare perché e come nella coscienza in generale vi fossero questi quattro aspetti. Non sappiamo, quindi, perché dobbiamo raggruppare gli aspetti della funzione giudicativa della coscienza sotto questi quattro titoli.

Già nella divisione di questi però è posto il problema dell'esistenza in modo che ho detto generale. Nella I edizione della *Critica*, Kant, mentre per i primi tre titoli della distinzione dei giudizi in fondo non fa che darci la tripartizione, e non ci dice nulla sul loro valore, per la modalità invece mette in evidenza la sua peculiarità, e cioè il riguardare soltanto la copula, l'« è » « ri-

spetto al pensiero in generale »[6]. Gli altri titoli, dunque, riguardano tutto il giudizio, cioè investono anche o soltanto soggetto e predicato: la modalità invece investe solo la copula. E continua qui Kant a dare la giustificazione di queste tre funzioni predicative (problematica, assertoria, apodittica). Egli spiega il giudizio problematico, riportandolo ai giudizi ipotetici e disgiuntivi (relazione). Ma quello che a noi qui interessa è quel che egli dice a proposito dei giudizi assertori: « La proposizione assertoria esprime la realtà logica o la verità » (p. 109). Ecco dunque il valore assertorio della copula: l'« è » dice che quel giudizio ha « *realtà cioè verità* », ma non dice nulla riguardo al soggetto o al predicato, certo non li quantifica, anche se li pone in relazione. È una pura constatazione di quel « più » esistenziale precritico ('63), pel quale al soggetto, col giudizio esistenziale, non diamo altro che quel che gli daremmo, se lo ritenessimo non esistente.

Questo Kant diceva nella I edizione della *Critica*. Nella II edizione troviamo aggiunti i paragrafi 11 e 12 in cui Kant fa delle considerazioni intorno alla deduzione delle categorie. La prima di queste osservazioni è, pel nostro problema, di grande importanza[7]. Quella che abbiamo detta impostazione generale del problema dell'esistenza si amplia: l'esistenza non riguarda più soltanto la modalità, ma anche la relazione. In entrambe queste funzioni giudicative si tratta soltanto di esistenza, e cioè, spiega qui Kant, di ammettere un « correlato » del giudizio, che le altre due funzioni (le matematiche) non richiedono. Correlato, evidentemente, posto fuori del giudizio, correlato del mondo reale, che è sempre per Kant il mondo dei veri e propri esistenti.

---

[6] KANT, *op. cit.*, p. 108, n. 4: « La modalità dei giudizi è una loro funzione tutta particolare, che ha questo carattere distintivo: che non contribuisce per niente al contenuto del giudizio (giacché, oltre la quantità, la qualità e la relazione, non c'è più altro che formi il contenuto del giudizio), ma tocca solo il valore della copula rispetto al pensiero in generale ».

[7] *Ib.*, p. 115: «La prima è: che questa tavola, contenente quattro classi di concetti dell'intelletto, si può subito suddividere in due parti, delle quali la prima è indirizzata agli oggetti della intuizione (così pura, come empirica), la seconda invece alla esistenza di questi oggetti (o in rapporto reciproco tra loro, o in rapporto con l'intelletto).

La prima classe io la chiamerei delle categorie matematiche, la seconda delle dinamiche. La prima classe non ha, come si vede, alcun correlato, che s'incontra soltanto nella seconda classe. Questa differenza deve tuttavia trovar la sua ragione nella natura dell'intelletto ».

Si spiega quindi, perché, quando Kant voleva spiegare la problematicità, rimandasse ai giudizi ipotetici e disgiuntivi della relazione, e anche il giudizio assertorio esemplificasse come il giudizio della proposizione minore del sillogismo ipotetico.

Lo stesso cenno di un'impostazione generale del problema dell'esistenza nella forma troviamo nel chiarimento ai principii modali. Il chiarimento già c'era nella I edizione, e perciò il rinvio all'esistenza è fatto soltanto per la modalità [8]. L'esistenza qui è esplicitamente indicata con la precritica caratteristica di « non accrescere il concetto », e quindi essere il più extraconcettuale. Questo non accrescere, questo « più » caratterizza non soltanto il postulato della realtà (esistenza), ma anche gli altri due (possibilità e necessità).

Tutta la modalità, dunque, riguarda l'esistenza; essa si differenzia quindi dagli altri tre titoli, ma specialmente dai primi due, dai matematici.

53 — L'esistenza come funzione giudicativa e come concetto puro

a) *I giudizi modali.* — Mentre la materia del mondo d'esperienza offre implicitamente una soluzione del problema dell'esistenza, Kant imposta invece questo problema proprio nella forma. E di questa impostazione e soluzione del problema dell'esistenza nella forma vedemmo l'impostazione generale.

Ora dobbiamo esaminare l'impostazione speciale del problema dell'esistenza nella forma. E dobbiamo partire, con Kant, dai giudizi.

La funzione giudicativa, che Kant dice esistenza, è da lui posta sotto il titolo della modalità, per la quale i giudizi si distinguono in tre specie: problematici, assertori, apodittici.

---

[8] *Ib.*, p. 219: «Le categorie della modalità hanno questo di particolare, che non accrescono menomamente, come determinazione dell'oggetto, il concetto al quale sono unite come predicati, ma esprimono soltanto il rapporto colla facoltà conoscitiva. Quando il concetto di una cosa è già del tutto completo, io posso tuttavia chiedermi sempre se questo oggetto sia solamente possibile o reale, e, in questo caso, se sia anche necessario. Nessun'altra determinazione così è pensata nell'oggetto, ma si vuol sapere solamente in qual rapporto sta esso (e tutte le determinazioni sue) con l'intelletto e il suo uso empirico, col Giudizio empirico e con la ragione (nella sua applicazione all'esperienza) ».

Evidentemente *la funzione giudicativa esistenziale è la assertorietà*, posta tra la problematicità e l'apoditticità [9]. Nella tabella delle categorie la funzione problematica diverrà poi il concetto puro di possibilità; la funzione assertoria diverrà il concetto puro di esistenza (*Dasein*); la funzione apodittica diverrà il concetto puro di necessità. Perché Kant faccia della possibilità la funzione problematica, non capiremmo, se non ce lo dicesse quella parola « arbitrario », cui Kant qui riduce il possibile. Il possibile non è più l'essenziale, è l'arbitrario; e l'arbitrario è o non è secondo l'arbitrio; e quindi è problematico, cioè non si sa se sia o non sia.

Ma qualche altra cosa ci dice Kant: tutti i giudizi ipotetici e disgiuntivi (funzione di relazione) sono problematici nella funzione modale, perché esprimono una realtà soltanto logica, non oggettiva [10], cioè si chiudono nella pura mentalità (per oggettivo devesi intendere il reale non mentale). Quindi da questa schietta mentalità della funzione giudicativa del possibile, la « libera scelta di assumere tale proposizione come *valida* ». La parola soccorre qui Kant; egli non dice vera per non cadere nell'assertorio. Ma « valida » che cosa vuol dire? Non potremmo, per rispondere, che sostituire le parole « reale (o vero) » che qualificano la funzione assertoria. E questa, invece, secondo Kant, si distingue dalla funzione problematica, in quanto appunto « esprime la realtà logica o la verità » [11]. Kant, già vedemmo (§ 52, b), non ci dà altro esempio che la proposizione minore di un sillogismo ipotetico.

Mediata dall'assertorietà, all'estremo opposto della problematicità, sta la funzione modale apodittica [12], che differisce dall'as-

---

[9] *Ib.*, p. 108: « Giudizi problematici son quelli, in cui l'affermare, o il negare, si ammette come semplicemente possibile (arbitrario); assertori, quelli in cui si considera come reale (vero); apodittici, quelli in cui si riguarda come necessario ».

[10] *Ib.*, p. 109: « La proposizione problematica è dunque quella, che esprime solo una possibilità logica (che non è punto oggettiva), ossia una libera scelta di assumere tale proposizione come valida: ammissione puramente arbitraria di essa nell'intelletto ».

[11] *Ib.*, p. 109: « La proposizione assertoria esprime la realtà logica o la verità; come in un sillogismo ipotetico l'antecedente è problematico nella maggiore, assertorio nella minore, e indica che la proposizione è già legata con l'intelletto secondo (*nach*) le sue leggi ».

[12] *Ib.*, p. 109: « La proposizione apodittica pensa il giudizio assertorio determinato da (*durch*) queste leggi dell'intelletto stesso e, per conseguenza, come affermante a priori; ed esprime in tal modo una necessità logica ».

sertoria, in quanto la proposizione non è soltanto, come quella assertoria, legata all'intelletto *secondo* le leggi di questo, ma è nell'intelletto stesso determinata proprio *da* queste sue leggi [13]. Si ha così quel « *graduale incorporarsi nell'intelletto* » (p. 109), che costituisce la modalità nei tre « *momenti del pensiero in generale* »: problematico, assertorio, apodittico.

b) *L'esistenzialità giudicativa (assertorietà) come legame tra proposizione e intelletto.* — Di questi tre aspetti della funzione modale del giudizio a noi interessa quello assertorio, perché esso è, nella funzione tutta esistenziale della modalità, la vera e propria esistenzialità giudicativa. Esso, quindi, deve essere come il culmine dell'esistenza, l'esistenza vera e propria, la quale, negli altri due aspetti della funzione, deve subire delle limitazioni o degli snaturamenti, quali che questi siano, diminuzioni o aumenti che si ritengano.

Ora, questa esistenza vera e propria data nel giudizio assertorio, Kant definisce come « *la realtà logica o la verità* », e il giudizio che la esprime, « indica che la proposizione è già legata con l'intelletto secondo le sue leggi ». Dunque quella « realtà logica o verità », che è l'esistenza formale del mondo di esperienza, è evidentemente *un legame tra l'intelletto e la proposizione*. Questo legame nella funzione problematica può esser rotto (« libera scelta di assumere la proposizione come valida »); nella funzione apodittica non può perdersi in alcun modo, perché la proposizione è « inseparabilmente legata con l'intelletto », in quanto « è determinata dalle leggi di questo »; nell'assertorietà il legame esiste di fatto, non è posto o tolto ad arbitrio (come nel giudizio problematico), ma neppure è posto a priori dallo stesso intelletto (come nel giudizio apodittico, nel quale l'intelletto si chiude in se stesso *trasformando le sue leggi in determinazioni di un giudizio*, e quindi « *esprime in tal modo una necessità logica* » (p. 109)).

Quindi l'assertorietà è questo « medium » (aristotelicamente inteso) tra la problematicità e l'apoditticità del legame, nel quale pare stia tutta la funzione modale del giudizio. Questa medietà

---

[13] La traduzione italiana che seguiamo non rende con esattezza questo passaggio, e perciò nei brani citati nelle due note precedenti abbiamo dovuto fare ad essa una lieve ma importante correzione, cambiando l'espressione « in virtù delle » in « secondo » (*nach*) e quella « secondo » in «da» (*durch*).

Kant dice: « realtà logica o verità », che non è arbitraria, ma neppure è a priori (e quindi, pare, non è inscindibile).

È dunque legame della proposizione con l'intelletto, ma a posteriori, cioè dato dall'esperienza, e in questa, ma soltanto in questa, inscindibile. Ma anzitutto *che cosa è per Kant questo legame*, stretto tra la proposizione e l'intelletto secondo (*nach*) le leggi dell'intelletto stesso? Possiamo rispondere in due modi:

1) a stare alla lettera dello stesso Kant tal legame pare che gli scolastici ponevano come verità: « adaequatio rei et intellectus ». C'è qui di mutato il presentarsi della proposizione invece della *res*, perché Kant ha messo in evidenza che siamo in un mondo mentale, sia pure d'esperienza, e quindi la *res* intuita è divenuta giudizio di esperienza. *L'esistenza, quindi, è il legame tra la cosa* (quale può essere nella conoscenza umana, cioè cosa discorsiva) *e l'intelletto* giudicativo (che forma appunto quel discorrere in cui la cosa è finita).

2) Ma scostandosi dalla lettera e seguendo quello che di solito si dà come il vero pensiero di Kant, si può dire: « Questo legame tra la proposizione e l'intelletto non è altro che la coerenza del soggetto col predicato della stessa proposizione, secondo le leggi dell'intelletto; coerenza che, tra la problematicità, in cui si dissolve, e l'apoditticità, in cui si solidifica, è data soltanto dall'assertorietà come giudizio di fatto, è data cioè dal contatto del predicato intellettivo col soggetto sentito della proposizione stessa ».

Se prendiamo questa seconda risposta, per cui il legame esistenziale è la coerenza predicativa del giudizio, allora, in fondo, il giudizio stesso è esistenzialità e niente altro, e così reciprocamente. Ma allora non possiamo porre un titolo speciale di giudizi esistenziali (la modalità), e tanto meno possiamo, entro tal titolo, porre un più speciale atteggiamento del giudizio, che ci dia la vera e propria esistenzialità. L'esistenza, dunque, non può risolversi in questo legame che è il giudizio, cioè nella stessa coerenza intrinseca di questo, nella pura e semplice copula come copula, cioè senz'altro nel giudizio stesso.

Se invece seguiamo la prima interpretazione, l'esistenzialità ci scompare come forma ed è riportata alla materia. Se, infatti, il legame esistenziale è tra l'intelletto e la proposizione, che dinanzi a questo rappresenta la cosa, questa cosa è il veramente esistente, sia che essa sia intesa come la cosa sentita (sia cioè che la proposizione che l'intelletto viene a rendere tale, sia, nel suo nocciolo intimo, il giudizio percettivo, la sintesi sentita, in breve la

cosa sentita), sia che invece la cosa, cui l'intelletto si lega trasformandola in proposizione, sia la cosa stessa effettivamente esistente come causativa del giudizio percettivo della cosa sentita, sia cioè la stessa cosa in sé giudicata puramente e semplicemente esistente. In entrambi i casi esistente non è il legame col quale l'intelletto, con l'aiuto del senso, accalappia la cosa e la fa giudizio; l'esistente è la cosa singolare distinta che nel mondo mentale dell'esperienza ne costituisce la materia.

c) *Identificazione di esistenza e verità.* — Tutto questo va detto in generale per questo *legame* (*verbunden sein*), che nel giudizio modale parte da una pura « possibilità *logica* », passa attraverso una « realtà *logica* », e giunge infine a una « necessità *logica* », costituendo così « come altrettanti momenti del pensiero in generale » (*Critica della ragion pura,* p. 109).

Ho detto « passa attraverso una realtà logica »; ma avrei potuto e forse dovuto dire, stando anche rigorosamente a Kant: « si ferma alla realtà logica » partendo dai due estremi *logici* della possibilità da una parte e necessità dall'altra, giacché *la realtà logica Kant chiama anche verità* (p. 109), mentre non dà un nome agli altri due modi di legame (intenzionale, arbitrario l'uno, a priori, inscindibile l'altro). Il *legame* quindi *è vero soltanto nel giudizio assertorio*; il legame esistenziale, per ragioni opposte, in verità, come non c'è *ancora* nella problematicità, così non c'è *neppure* nella apoditticità: non c'è proprio per questo strafare dell'intelletto che ha trasformate le sue leggi in cause che determinano una proposizione come tale. Nel primo caso il legame non è conquistato ancora, nel secondo esso è perduto. La determinazione del legame, quindi, che è esistenza, che è verità, deve venire dal di fuori dell'intelletto. Questo *venir dal di fuori dell'intelletto ed essere nell'intelletto, questo è per Kant esistenza e verità insieme.*

Questa identificazione di esistenza e verità è quindi la caratteristica ultima e riassuntiva della funzione giudicativa esistenziale posta come assertorietà. In virtù di questa loro identificazione, esistenza e verità sono poste insieme tra la possibilità da una parte e la necessità dall'altra. Noi ci asteniamo dal criticare qui (sarà forse oggetto delle nostre ultime conclusioni) questa identificazione, questa posizione. Notiamo ora soltanto che, per questa identificazione, da una parte, l'esistenza perde il suo carattere specifico di singolarità per il quale, come sempre meglio vedremo, l'esistenza deve essere sempre rimandata dallo stesso Kant dal campo formale

a quello materiale: posta tra la possibilità e la necessità, entrambe universali ed essenziali, l'esistenza deve perdere la sua singolarità relativa, deve divenire qualcosa di essenziale ed universale anche essa. Dall'altra, la verità, rattrappita tutta e soltanto nella esistenza, perde ogni universalità e quindi ogni valore, senza che per questa perdita lo acquistino quella possibilità e quella necessità che costituiscono gli estremi di detto legame: la verità diventa quella del fatto o dell'ente singolare di esperienza. *Tutto questo snaturamento dell'esistenza e svalutazione della verità dipendono unicamente dal tacito presupposto realistico dell'identificazione della esistenza con l'oggettività ritenuta realtà non mentale.*

Su questo campo l'eterno quesito « quid est veritas? » è insuscettibile di una qualsiasi risposta. Kant, presupponendo la realtà in sé, inattinta dalla mente conoscitiva umana, identifica la verità con la *realtà logica*, cioè con la realtà che, nel pensiero come tale, si presenta come esistente. In effetti con questa realtà logica kantiana siamo soltanto a una *verità psicologica umana*: la realtà sfugge a questa verità psicologica. Sfugge tutta come essere in sé (verità) ed essere in altro (esistenza), e perciò l'idealismo tedesco postkantiano, chiudendosi in questa verità psicologica umana, ha finito col negare ogni realtà (l'essere).

Su questo campo della verità era forse, già prima di Kant, andato molto più profondo Cartesio. La verità essenziale del cartesianesimo resta ancora da riconquistare.

d) *Passaggio dalla funzione logica al concetto intellettivo di essa (l'esistenza); la sintesi sensitiva come presupposto della predicazione intellettiva.* — Dobbiamo passare ora dalla funzione giudicativa al concetto puro. La tavola dei concetti puri ci presenta nella modalità le seguenti categorie: possibilità e impossibilità; esistenza (*Dasein*) e non esistenza; necessità e contingenza. La funzione logica assertoria è divenuta il *Dasein*, l'esistenza.

Su questo passaggio dalla funzione giudicativa al concetto puro corrispondente non mi fermo. Voglio però mettere in evidenza che Kant critico ritiene necessaria, per il conoscere umano, a qualunque grado questo sia, la *sinteticità*. Egli non è più in quel beato stato in cui credeva concepire con tutta naturalezza come reale proprio il semplice: al Kant critico questo riesce inconcepibile e irreale; concepibile e reale è soltanto il sintetico che perciò troviamo sempre nel mondo dell'esperienza. Ma il sintetico reale chi ce lo dà nel nostro conoscere? L'intelletto o il senso? Il *senso*

con le sue intuizioni determinate, pure o empiriche: al senso aderisce la realtà. Chi approfondisca Kant, vede che, per lui, non è vero che la sinteticità sia posta dalla funzione logica dell'intelletto e ne sia come la caratteristica. La sinteticità, in quanto è la realtà stessa, è già data nel senso: il senso riceve sintetici, o meglio già sintetizzati in natura, i suoi costitutivi. Questi sintetici costitutivi del senso sono i veri, i primi soggetti dei giudizi kantiani; questi soggetti sono già sintetici e ci sono dati come tali nel senso.

Perciò non è vera la comune presentazione del giudizio kantiano come sintesi, e reciprocamente della sintesi come giudizio. *Non è vera* specialmente la *sintesi come giudizio*: il giudizio è predicazione; ora, in quanto predicazione, esso può contribuire o non ad aumentare di un qualche elemento la sintesi che è già nel soggetto, ma non per questo si risolve in questa sintesi: la predicazione non è la sintesi, né la sintesi è predicazione. Ecco la spiegazione semplice della definizione kantiana dei giudizi sintetici come accrescitivi della conoscenza; ecco il segreto del riferirsi della sinteticità kantiana sempre alla realtà come tale e non alla logicità come tale.

Ora, questi soggetti sintetici ci sono dati anche nel senso puro, nell'intuizione pura, perché c'è la scienza con la sua necessità e universalità che non può essere derivata dall'esperienza, ma dev'essere confermata da, o meglio in, questa. Se, dunque, il reale sintetico ci è dato nel senso, e la sinteticità della intuizione determinata è il presupposto del giudizio necessario e universale della scienza, ci devono essere delle primordiali *entità sintetiche*, soggetti del giudizio. Solo così Kant può dire che l'*intelletto pensa le intuizioni*. Perciò la sintesi non è una funzione soltanto logica che la mente immette nella realtà, la quale, pur nella sua fenomenicità, sarebbe, in quanto realtà, una pluralità di semplici senza composizione [14].

---

[14] La distinzione della sinteticità in quanto realtà dalla funzione giudicativa in quanto schietta funzione mentale è argomento che meriterebbe ancora oggi uno studio approfondito. La sintesi la si vuole studiare soltanto nel giudizio e addirittura come giudizio (in Italia gli studi di Antonio Franchi da una parte e di Jaja dall'altra); va invece guardata per sé, prima che nel suo rapporto col giudizio come atto schiettamente logico. In quanto oggettivante, il giudizio richiede la sintesi, ma non per questo è esso stesso la sintesi. Solo questa identificazione rende assurdi i giudizi analitici kantiani. Se si distingue il giudicare dal sintetizzare, forse si potrà rendere a Kant maggiore giustizia di quanta forse finora gli si è resa ri-

Ciò è necessario presupporre, se si vuole intendere il passaggio dalla funzione giudicativa in generale al concetto puro che in quella funzione si attua. Se la sintesi fosse lo stesso giudizio, essa sintesi sarebbe elevata a concetto puro: questo concetto, quindi, sarebbe, esso stesso, un costitutivo sintetico (materia) del mondo di esperienza, non sarebbe forma. È forma in quanto è il *purificarsi della funzione predicativa come tale in concetto, che presuppone*, quindi, e non risolve in sé gli *elementi sintetici costitutivi della materia del mondo d'esperienza*, e presuppone quindi anche, abbiam detto, dei *quid sintetici primordiali*, che siano i soggetti dei giudizi fondamentali nei quali si risolve la scienza. Se questi *quid* sintetici primordiali non ci fossero, la scienza non sarebbe sintetica, e sappiamo che Kant insiste, sempre che gli capita, nel mostrare la sinteticità della scienza.

Ci sono, dunque, nel mondo kantiano dell'esperienza questi *quid* sintetici primordiali. Quali essi siano Kant non ci dice forse mai esplicitamente; ma io ritengo (fondandomi su tutto il processo mentale precritico kantiano che ha menato alla soluzione critica) che egli presupponga come tali le entità matematiche e più precisamente quelle geometriche, le forme nel significato geome-

---

guardo alla distinzione dei giudizi in analitici e sintetici. Tutto il capitolo secondo dell'*Analitica dei concetti*, e specialmente la sezione seconda di questo capitolo (*Deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto*, pp. 128-154 e pp. 645-667) è da Kant dedicata a questo problema della *possibilità di dare realtà alla funzione logica del giudizio*, cioè di rendere oggettivante questa funzione predicativa. Il mezzo è la sinteticità, come propria fondamentalmente non dell'intelletto nella sua schiettezza logica, ma della *unità sintetica appercettiva;* la quale, proprio per essere *appercettiva*, include l'intuire (come facoltà dell'immaginazione) nelle sue determinazioni a priori. Senza questa inclusione Kant non potrebbe parlare, e ne parla invece continuamente, di intuizioni corrispondenti ai concetti puri.

Si tratta, in ultima analisi, di vedere se le entità determinate a priori (scientifiche) o a posteriori (empiriche), che costituiscono la natura, per Kant sono creazioni della spontaneità di giudizio dell'intelletto umano, ovvero costituiscono la oggettività a priori e a posteriori dello stesso intelletto, e così spiegano insieme la spontaneità dell'intelletto e il riferimento dei giudizi intellettivi alla realtà. Per noi è vera questa seconda interpretazione. Il problema (anche quello della pura e semplice interpretazione di Kant, oltre quello della valutazione dell'una o dell'altra interpretazione) è tutt'altro che risoluto, anzi si può dire che lo si apre ora con la scoperta concretistica della oggettività nella coscienza come tale. Lo addito agli studiosi, ed anche agli studenti che vogliano cimentarsi con lo studio di Kant nella sua profondità, e non nella sua esteriore architettura.

trico della parola. È interessante vedere che, quando Kant vuole spiegare le intuizioni pure sintetiche [15], non ricorre allo spazio puro, che rimane sempre quello spazio ch'io vi ho mostrato leggendo la *Dissertazione* del '70, ma quello ch'egli sente è questo doverci essere delle intuizioni pure nello spirito, portatevi dal puro sentire. Se il corpo di cui ci parla Kant, come esempio, lo immaginiamo come una palla, esso, spogliato dalla intellettiva categoricità ed empirica durezza, rimane nella sua sfericità, che, nella sua sinteticità, è intuibile a priori, è uno di questi *quid* sintetici primordiali, è uno dei soggetti puri [16]. Non siamo molto lontani dalle entità presupposte da Cartesio come costitutive del mondo anche nella sua materialità. Kant le spoglia di materialità e ne addita la sinteticità. Possono veramente spogliarsi di materialità? Io, come aveva già messo in evidenza Berkeley prima di Kant, credo di no. Prescindete da ogni qualità, e la figura, anche geometrica, vi scompare, non è intuibile. Per me la geometria e la matematica in generale non sono scienze pure come vuole Kant; sono anch'esse scienze empiriche.

Comunque, lasciando da parte questo grosso problema, i primi soggetti dei giudizi sintetici a priori sono, per Kant, le entità matematiche, che ci sono date come sintetiche nel nostro sentire puro. Questa sintesi costitutiva dei soggetti è il presupposto della predicazione giudicativa, e la predicazione giudicativa è il presupposto della categoricità. Togliete quella sintesi primordiale e tutto il processo conoscitivo kantiano si dissolve, tutto il sintetizzare intellettivo svanisce. Dunque, noi abbiamo « intuir cose a priori » [17].

---

[15] *Ib.*, p. 64: « Tutte le rappresentazioni, nelle quali non è mescolato nulla di ciò che appartiene alla sensazione, le chiamiamo pure (in senso trascendentale). Quindi la forma pura delle intuizioni sensibili in generale si troverà a priori nello spirito, nel quale tutta la varietà dei fenomeni viene intuita in determinati rapporti. Questa forma pura della sensibilità si chiamerà essa stessa *intuizione pura.* Così, se dalla rappresentazione di un corpo separo ciò che ne pensa l'intelletto, come sostanza, forza, divisibilità ecc., e a un tempo ciò che appartiene alla sensazione, come impenetrabilità, durezza, colore ecc., mi resta tuttavia qualche cosa di questa intuizione empirica, cioè l'*estensione e la forma.* Queste appartengono alla intuizione pura, che ha luogo a priori nello spirito, anche senza un attuale oggetto dei sensi, o una sensazione, quasi semplice forma della sensibilità ».

[16] Kant (p. 159) dà l'esempio di un piatto come « omogeneo con quello geometrico puro di circolo ».

[17] Vedi *Prolegomeni*, cit., p. 54, e nota 35.

Capito questo presupposto della elevazione della schietta funzione predicativa del giudizio a concetto intellettivo puro, che cosa è questa categoria di esistenza, che Kant individua come l'assertorietà?

Kant si dispensa dal dircelo, perché egli non spiega nessuna delle categorie [18].

Che cosa sia, dunque, l'esistenza come concetto puro Kant non definisce. Vedremo, invece, che Kant ne tenterà la spiegazione, quando dal concetto intellettivo puro di esistenza passerà al principio corrispondente, quando, cioè, farà riconquistare al concetto di esistenza quel carattere sintetico, che nella sua purezza predicativa logica aveva dovuto abbandonare, rimanendo vuoto, e quindi puramente analitico e logico, non sintetico e reale.

54 — L'ESISTENZA COME SCHEMA

a) *La sinteticità, fondamento del processo conoscitivo.* — Dobbiamo ancora insistere su questo punto, cioè sulla distinzione tra la funzione predicativa del giudizio, che è individuata in concetto intellettivo puro, e la funzione sintetica della coscienza, per la quale i giudizi hanno come soggetti primi le intuizioni, per capire anche il passaggio dai concetti intellettivi puri ai principii. Il sentire, per Kant, risulta nell'intuire e di questo intuire esso è la sintetica realtà. Così l'intuire concreto (cioè pieno, non puramente formale) *è, nella sua essenza di facoltà ricettiva, spazio puro e tempo puro nel loro incontrarsi con la qualità sentita a costituire detta facoltà ricettiva.* Il fenomeno qualitativo materiale diciamo sensazione. L'*intuire* è dunque, come pura forma del sentire, cioè come schietta facoltà, il tempo spaziale e lo spazio temporale; *come atto concreto, poi, è lo spazializzare nel tempo il fenomeno sentito come reale.*

Lo spazio puro, dunque, che corrisponde allo spazio assoluto di pochi anni prima, con l'unica differenza della trasformazione della assolutezza da oggettiva (riguardante la cosa in sé) a soggettiva

---

[18] KANT, *Critica della ragion pura*, cit., p. 114: «Mi dispenso, a ragion veduta, di dare in questo trattato le definizioni di queste categorie, per quanto ne possa essere già in possesso». Forse nel determinarle con precisione Kant dovette trovarsi in non lievi difficoltà; l'opera a cui accenna, egli non la pubblicò.

(costituente la facoltà del senso in quanto esteriorità), questo *spazio puro non è una intuizione determinata.* E quindi non è esso, come spazio-puro-facoltà, quel *quid* sintetico primordiale che deve essere soggetto del giudizio. Invece, perché ci sia conoscere, per Kant, vedemmo, ci devono essere a principio di esso i *quid* sintetici primordiali, che, perché soggetti dei giudizi, sono tanti, e non uno solo né infinito. Si abbia sempre presente che la sintesi kantiana è nata dalla necessità, messa in evidenza da Leibniz, che, perché si abbiano le *cose reali*, di fronte alle quali ci troviamo, si deve avere una composizione di quegli elementi che l'*analisi intellettiva* leibniziana aveva ritrovati come costitutivi sostanziali (monadi) delle cose stesse. *Si abbia sempre presente che la sintesi non è predicazione logica* (§ 53, d), *ma è realtà.*

Dunque, per Kant critico, la *conoscenza predicativa presuppone questi* quid *sintetici primordiali, per la semplice ragione che presuppone le cose reali.* Essi sono dati al senso dalla sua facoltà immaginativa [19]. Che cosa fa l'intelletto in presenza di questi *quid* sintetici? Trasforma la sintesi intuitiva in concetto, perché la oggettiva. È quindi tutta una falsificazione di Kant quella che si fa, quando si dà all'intelletto, in quanto facoltà del giudizio, l'iniziativa della sintesi. Per Kant, l'intelletto ha per suo conto solo una capacità *concettuale*, cioè connotativa e quindi predicativa (in generale: oggettivamente): la capacità sintetica non è dell'intelletto, è dell'unità sintetica appercettiva, cioè coscienza in generale nella sua unità oggettiva comprensiva della ricettività di coscienza, e così appercettiva. Così la sintesi come tale viene dalla realtà stessa in quanto appercettiva, da quella realtà a cui l'intelletto riferisce il senso che gliel'ha procurata. Il senso dà la realtà come materia del mondo dell'esperienza: di questo mondo l'intelletto è soltanto la forma, cioè la legge oggettiva cui devono ubbidire tutti i costitutivi soggettivi di tal mondo (materia), che non sono affatto quegli

---

[19] KANT, *op. cit.*, p. 110: « La sintesi in generale è, come vedremo in seguito, il semplice effetto (*Wirkung*) dell'immaginazione, cioè di una funzione dell'anima, cieca, e nondimeno indispensabile, senza la quale noi non avremmo mai veruna conoscenza, ma della quale solo di rado noi siamo consapevoli. Si badi per altro che ricondurre questa sintesi a concetti è funzione che appartiene all'intelletto, e per cui esso ci dà subito la conoscenza, nel senso proprio di questa parola ». Il « vedremo in seguito » si riferisce alla *Deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto* (pp. 128-154).

elementi semplici, che Kant precritico credeva di poter sentire, concepire, affermare, ma sono dei giudizi sintetici.

L'immaginazione sintetizzatrice è capacità ricettiva, cioè il senso, il quale riproduce in sintesi le immagini, poiché non dispone, in quanto senso, che di immagini rappresentative (rappresentazioni); è lo stesso senso, che però deve essere collegato col potere conoscitivo (oggettivante) della mente (che Kant pone come intelletto) e che perciò in detta immaginazione assume un posto che congiunge la sua innegabile ricettività intuitiva con l'altrettanto innegabile spontaneità della mente conoscitiva (*Critica della ragion pura*, p. 143). Innegabile anche quest'ultima, perché il conoscere che fosse solo ricevere sarebbe o un intuire creativo, e rinnegherebbe la sua ricettività, o un intuire ricettivo e non avrebbe oggettività: in nessuno dei due casi sarebbe il conoscere umano, che è non creativo ma ricettivo nella intuizione, ma oggettivo (universale e necessario) e perciò spontaneo nel concetto. Così e non come creatività bisogna intendere la spontaneità dell'intelletto kantiano.

Perciò l'immaginazione sintetizzatrice di Kant è tutt'altro che l'immagine creatrice di Fichte: per Kant la sintesi è realtà appercepita e non oggettività creata. La spontaneità di Kant non è la creatività di Fichte, pel quale la sintesi sta nella libertà dell'Io, il quale, nel cozzo col mondo che gli sfugge, *si crea* (poiché il mondo reale cozzando contro lui rimane fuori di lui) *il suo mondo*. Per Kant lo spirito umano non crea affatto le cose, né crea leibnizianamente le immagini: esso sintetizza le immagini così ricevute, e spontaneamente le oggettiva, ne fa esperienza. Ecco perché, ripetiamo (cfr. § 53, d), la sinteticità kantiana è riferimento alla realtà, e non pura e semplice funzione giudicativa. Per Kant, il giudizio che non presupponesse la sintesi rimarrebbe pura funzione logica incapace di reale oggettivazione, sarebbe pura analisi.

Per Kant, dunque, l'uomo *riceve, non crea* le immagini, fenomenizzando il mondo reale. Perciò col mondo della immaginazione fichtiana (nonostante la riduzione dell'io ad Io assoluto, essendo sempre questo l'Io uomo) si torna dal mondo dell'esperienza kantiana al mondo ideale leibniziano, che Kant aveva confutato e aveva sviluppato nel mondo reale dell'esperienza.

Fichte, non avendo visto la scoperta effettiva di Kant — *la cosa in sé noumenizzata dalla ragione* —, si è chiuso nell'empirismo kantiano, nel mondo delle immagini. Così da tutto l'idealismo postkantiano non si è fatto che sublimare soltanto l'empirismo dello stesso Kant. L'idealismo trascendentale, che si procla-

ma superatore di tale empirismo, ne è invece il fondatore: l'empirismo kantiano è soltanto dell'esperienza, cioè di ciò che effettivamente è empirico; non invade l'essere.

Tornando alla immaginazione sintetica kantiana, che ha il suo valore e il suo campo d'azione in questo mondo dell'esperienza, essa dà col senso quei *quid* sintetici primordiali, che sono i soggetti primi dei giudizi dell'uomo conoscente. Senza di essi ritorneremmo, secondo Kant, al dogmatismo, cioè porremmo le cose stesse in sé come oggetti della nostra conoscenza intellettiva.

Bisogna capire bene questo, per capire come dalla funzione giudicativa — cioè dalla predicazione che si ha in quel giudicare, nei cui giudizi i singoli soggetti sono queste sintesi determinate del senso — si passa ai concetti intellettivi puri, che isolano quelle funzioni giudicative. Questo isolamento è un puro e semplice ritorno intellettivo alla sinteticità, non giudicativa ma presupposta, del giudizio come sua soggettività e il riconoscimento del soggetto sintetico del giudizio come pura forma di giudizio [20].

Analogamente, o meglio, per la stessa condizione, che cioè la sintesi è il presupposto del discorrere intellettivo e non questo stesso discorrere, possiamo intendere il passaggio dai concetti intellettivi puri ai principii. Come nel passaggio dalla funzione giudicativa ai concetti intellettivi puri c'era il riconoscimento, nel giudizio, della sintesi presupposta al giudizio, così nel passaggio dai concetti intellettivi puri ai principii non facciamo altro che riconoscere nella forma stessa dei giudizi la presupposta sintesi, risalire dal concetto, scoperto nel giudizio con l'aiuto della sintesi, al giudizio in quanto ha in sé il soggetto sintetico primordiale.

b) *Passaggio dai concetti ai principii.* — Inteso questo, vediamo determinatamente questo passaggio dalla categoria « esistenza » al principio corrispondente. Ci troviamo prima di tutto dinanzi ad una difficoltà: che cosa intende Kant per intelletto? È facoltà del giudizio o del concepire? Qui, nel passare dall'*Analitica dei concetti* all'*Analitica dei principii,* ci dice chiaramente che dalla facoltà del concepire passiamo all'« *Urteilskraft* » (propriamente si-

---

[20] Cfr. il citato § 21 dei *Prolegomeni.* In questa presupposizione della sintesi al giudizio, pur nella loro distinzione, era forse a Kant aperta la via per mantenere la distinzione tra materia e forma, e per trovarne il principio unificatore. Per batterla Kant avrebbe dovuto abbandonare il concetto realistico di cosa in sé, senza abbandonare la cosa in sé.

gnifica « forza del giudicare »): quest' *Urteilskraft* (giudizio) è lo stesso *Verstand* (intelletto)? Se l'intelletto è già esso facoltà del giudizio, in quanto è facoltà delle regole, che vuol dire questo passaggio a una vera e propria facoltà del giudizio che ci dia i principii, come l'intelletto ci aveva dati i concetti? Non è il caso di porre e risolvere qui il problema che Kant poi riprenderà nella *Introduzione* alla *Critica del Giudizio*: qui basta averlo accennato. Comunque, nel secondo libro dell'*Analitica* siamo al vero e proprio giudizio, che vien definito « facoltà di sussumere sotto regole », una volta definito l'intelletto come « facoltà delle regole » (*Critica della ragion pura*, p. 156).

Quindi il problema del giudizio si pone come problema del modo in cui « *è possibile la sussunzione di intuizioni sensibili a concetti puri dell'intelletto* » (p. 159). La difficoltà della sussunzione (cioè del giudizio) è data dall'eterogeneità delle une dagli altri. Per poter, quindi, ritrovare i principii, cioè « i giudizi che l'intelletto emette realmente a priori » (p. 166), per « insegnare (il che fa l'*Analitica dei principii*) al giudizio ad applicare ai fenomeni i concetti dell'intelletto », bisogna prima risolvere quella difficoltà.

Quindi, in questo passaggio dai concetti ai principii, la necessità di un gradino che nell'altro passaggio (dalla funzione giudicativa al concetto intellettivo puro) non c'era: questo gradino egli chiama *schematismo*, e serve a risolvere la sopraddetta difficoltà dell'eterogeneità dei termini della sussunzione. Perciò il primo capitolo dell'*Analitica dei principii* riguarda gli schemi; il secondo riguarda propriamente i principii.

L'esposta difficoltà del giudizio viene a confermare quanto prima mettemmo in evidenza, e cioè che i soggetti primi dei giudizi, quei soggetti che sono gli oggetti del nostro conoscere, sono intuizioni sintetiche, sono gli intuiti determinati, dei quali Kant parlava già nella *Dissertazione*. Per Kant il nostro discorrere è il nostro conoscere logico, non reale; or se detta funzione intellettiva, puramente logica, discorsiva, fosse, essa come tale, sintetica, essa porrebbe le cose nella loro realtà, sia pure fenomenica, cioè non sarebbe più una funzione logica discorsiva, ma sarebbe una funzione intuitiva senza carattere di ricettività, sarebbe una funzione intuitiva creatrice. Dell'intuizione sensibile non ci sarebbe più bisogno e Kant invece pone questa a fondamento dell'oggettività reale della conoscenza. Ma l'uomo, dice Kant, non dispone che di queste *intuizioni ricettive e non creative*.

Questo il Kant da cui dobbiamo partire, questo il Kant che dobbiamo sempre aver presente per intenderlo. Gli schemi, dunque, risolvono la difficoltà dell'eterogeneità dei termini (intuizione, concetto) della sussunzione. Ci deve essere una terza cosa che rende possibile questa sussunzione [21].

Questa terza cosa è quello che Kant chiama « schema trascendentale » e che definisce con queste parole: « Ora io chiamo schema di un concetto la rappresentazione di procedimento generale onde la immaginazione porge a esso concetto la sua immagine » (p. 161).

Kant, prima di determinare questi principii corrispettivi ai concetti intellettivi, che a loro volta corrispondono a funzioni giudicative, ha sentito il bisogno di rompere con lo schema questa pura catena logica discorsiva. Lo schema ci riporta all'intuizione sensibile, traduce in immagine il concetto, affinché il concetto poggi sulla sintesi percettiva. Così tutto il processo conoscitivo nella sua discorsività poggia sulla sinteticità intuitiva e non schiettamente logica, cioè intellettiva.

c) *Lo schema della realtà.* — Vediamo ora gli schemi corrispondenti ai concetti intellettivi della modalità. Lo schema della possibilità [22] ha questo di caratteristico: di essere un accordo con le condizioni del « *tempo in generale* »: richiede, insomma, che il *quid*, di cui si parla, possa essere messo « *in un tempo qualunque* ». Lo schema della realtà [23] differisce da quello della possibilità in quanto il *tempo è determinato*. Kant identifica il « Dasein » (esistenza) con la « Wirklichkeit » (realtà attiva), e realtà è sempre, per Kant, qualcosa di non mentale, è qualcosa in sé.

---

[21] KANT, *Critica della ragion pura*, cit., pp. 159-160: « Ora è chiaro che ci ha da essere un terzo termine, il quale deve essere omogeneo da un lato colla categoria e dall'altro col fenomeno, e che rende possibile l'applicazione di quella a questo. Tale rappresentazione intermediaria deve essere pura (senza niente di empirico), e tuttavia, da un lato, intellettuale, dall'altro sensibile. Tale è lo schema trascendentale ».

[22] KANT, *op. cit.*, p. 164: « Lo schema della possibilità è l'accordo della sintesi di diverse rappresentazioni con le condizioni del tempo in generale (per es. l'opposto in una cosa non può essere contemporaneo, ma solo successivo), e perciò la determinazione della rappresentazione d'una cosa in un tempo qualunque ».

[23] *Ib.*, p. 164: « Lo schema della realtà è l'esistenza in un determinato tempo ».

Lo schema della necessità [24], invece, è (e ricordiamo quello che per Kant voleva essere lo schema in generale) « l'esistenza di un oggetto in ogni tempo ».

L'« ogni tempo » in che differisce dal tempo in generale, da « un tempo qualunque » che caratterizza invece la possibilità?

La differenza, rimanendo alla superficie, si intende bene (il possibile è qualcosa di ieri o di domani o di mai; laddove il necessario è di ieri, di domani, di sempre); ma, se vogliamo veder con chiarezza lo schema della possibilità, o lo perdiamo in quanto in questa non c'è esistenza alcuna e il tempo qualunque diventa nessun tempo, o diamo a questa possibilità una esistenza, e allora l'« un tempo qualunque » diventa l'« ogni tempo » del necessario. Il vero è che questa possibilità, da una parte, finisce di essere essenza ed è portata verso l'esistenza, dall'altra, non raggiunge in nessun modo l'esistenza e resta essenza.

Ma a noi ora interessa lo schema dell'esistenza, e questo ci è dato dalla determinatezza di un momento di tempo.

Questo *tempo determinato* è il mediatore omogeneo, da una parte, per la sua determinatezza, al sensibile, e dall'altra, per la sua apriorità (intuizione pura), al concetto intellettivo puro. Esso è, quindi, la pedana per poter salire dal senso all'intelletto, per sussumere il sentito nel concepito, superando la loro eterogeneità in questa omogeneità concreta di *tempo determinato*.

Vedremo il principio che mediante questo schema regola la sussunzione esistenziale.

55 — L'esistenza come principio

a) *Passaggio dagli schemi ai principii: il Principio sintetico supremo.* — Dopo aver confermata la sinteticità reale dell'intuizione a fondamento della predicatività logica del processo conoscitivo — il quale così riesce vero perché sintetico, cioè reale — mostrammo la presenza di questa sinteticità nel passaggio dai concetti ai principii. E mostrammo il primo grado di questo passaggio: lo schematismo, nel quale indicammo lo schema della realtà, corrispondente alla categoria di esistenza. Passiamo al secondo grado di questo passaggio, fondandoci, come al solito, sulle parole

[24] *Ib.*, p. 164: « Lo schema della necessità è l'esistenza di un oggetto in ogni tempo ».

stesse di Kant: « Siccome le categorie senza schemi sono funzioni, ma non rappresentano un oggetto », così gli schemi sono la « condizione possibile sotto cui i concetti intellettivi puri possono essere adoperati ». Dunque, con lo schema l'oggetto sentito (o sensibile) è ridato alla categoria, che, nel purificare il giudizio a schietta logicità predicativa, lo aveva spogliato di esso. In tal modo dai concetti intellettivi puri scaturiscono i principii, cioè quei giudizi sintetici a priori che stanno a fondamento di tutte le altre conoscenze a priori. (Or si ricordi che per Kant tutte le scienze, e quindi anche la matematica e la fisica pura, sono a priori, cioè non si fondano sull'esperienza, ma fondano l'esperienza e quindi sono da questa verificate. Questi principii quindi stanno a fondamento anche di tali scienze.)

Ciascun concetto intellettivo puro, attraverso lo schema, formerà un principio. Pure, proprio per questa formazione, a fondamento di tutti questi principii c'è a sua volta un principio generale, che Kant espone proprio all'inizio dell'*Analitica dei principii* (cap. II). È il principio della conoscenza sintetica da distinguersi e da aggiungersi a quello della conoscenza analitica, la quale, chiudendosi nella pura funzione logica predicativa dell'intelletto, ha come suo ultimo e solo principio il principio di non contraddizione, cioè la coerenza intrinseca della proposizione, il ritrovamento nel suo soggetto logico (concetto, non intuizione) di ciò che lo costituisce concetto.

Ma la conoscenza vera, per Kant, non è questa; essa manca di realtà, perché non è riferita all'intuizione, non racchiude nel suo organismo logico quella realtà che in esso è portata dalla intuizione. La conoscenza analitica sarà dunque necessaria quanto si vuole, ma pure non sarà vera. Questa persuasione fondamentale Kant condivide con Hume, anzi forse prende dallo stesso Hume. La conoscenza vera per Kant è la conoscenza sintetica e per questa non basta il principio generale di non contraddizione, che regge la schietta intellettività logica. Per Kant non basta la coerenza intrinseca della proposizione puramente intellettiva ad assicurare a tale proposizione la verità; perché ci sia questa, la proposizione deve essere reale, e la realtà, alla mente umana, viene dall'intuizione piena. Il principio, dunque, di tutti i principii, il principio in base al quale riconquistiamo la concretezza delle categorie, trasformandole in principii sintetici puri di ogni conoscenza, è quello che bisogna aggiungere al principio logico di non contraddizione, affinché la conoscenza, da puramente astratta o *logica*, di-

venga conoscenza concreta e vera. Tale principio è, in due parole, l'*esperienza possibile*[25]. Questo principio dà la realtà obbiettiva alla conoscenza[26].

Con tale principio, infatti, si aggiunge alla schietta predicatività dell'intelletto l'esigenza dell'intuitività, e il giudizio dell'intelletto, da puramente logico ed analitico, cioè non contraddittorio, diventa vero e sintetico, cioè tale che può essere trovato nella realtà che si ha nell'esperienza. Si conferma così, ancora una volta, la tesi che, per Kant, l'intelletto non va chiuso nelle sue leggi perché si abbia la sinteticità, che invece è ripetuta dal riferimento di quello alla realtà che ci è data nelle intuizioni. Togliere quindi l'intuizione e ridurre la sinteticità alla discorsività logica della spontaneità intellettiva non è né accettare né sviluppare Kant, è soltanto abbandonarlo, chiudendosi in un logicismo aprioristico che invano cercherà di affermarsi come la realtà stessa, sol perché detronizza arbitrariamente il principio di non contraddizione e gli sostituisce l'antiteticità. Con tale sostituzione non è guadagnata la sintesi; essa è perduta.

b) *I principii in generale.* — Questo il principio sintetico fondamentale. Adesso dobbiamo vedere il principio speciale corrispondente alla categoria dell'esistenza, fondandoci sul predetto (§ 54, c) schema della realtà. Ricordiamo il quadro dei principii, fatto con i titoli delle singole categorie: (I) *quantità*: attraverso lo schema « *numero* » dà gli *assiomi dell'intuizione*; (II) *qualità*: attraverso lo schema « *grado* » dà le *anticipazioni della percezione*; (III) *relazione*: attraverso i tre schemi della *permanenza, successione,* e *simultaneità* dà le *analogie della esperienza*; (IV) *modalità*: attraverso lo schema del tempo in generale (*qualche tempo*; *un tempo*; *ogni tempo*) dà i *postulati del pensiero empirico in generale.*

Ho voluto mostrare il quadro completo dei principii, perché si veda in esso sempre affermarsi il principio fondamentale della possibilità dell'esperienza col riferimento, in un modo o in un altro, delle categorie al sentire: assiomi dell'*intuizione*; anticipazioni della *percezione*; analogie dell'*esperienza*; postulati del pensiero

---

[25] *Ib.*, p. 172: « Il principio supremo di tutti i giudizi sintetici è dunque: ciascun oggetto sottostà alle condizioni necessarie dell'unità sintetica del molteplice dell'intuizione in una esperienza possibile ».

[26] *Ib.*, p. 171: « La possibilità dell'esperienza è dunque ciò che conferisce realtà obbiettiva a tutte le nostre conoscenze a priori ».

empirico. Sempre, con questi principii, Kant non fa altro che rimandare l'intelletto al senso, dire all'intelletto: « Se vuoi dare oggettività al tuo giudicare logico, e cioè passare dal fare dei puri concetti al fare dei giudizi veri, che ci devono dare la realtà, tu devi fondarti sul senso, dal quale la coscienza ripete la sua oggettività, appercependo le molte rappresentazioni nella loro sintetica realtà ». « Le categorie senza schemi sono soltanto funzioni dell'intelletto per i concetti, ma non rappresentano per sé nessun oggetto. *Questa significazione oggettiva viene loro dalla sensibilità*, che realizza l'intelletto, pur restringendolo » (*Critica della ragion pura*, p. 166).

c) *Il postulato della realtà: l'esistenza come aderenza al senso*. — I principii, dunque, della modalità, che a noi interessa come quella che racchiude la categoria di esistenza, sono tutti postulanti del pensiero empirico [27], e si determinano, corrispettivamente, in postulato della possibilità, della realtà, della necessità.

Il chiarimento, da cui Kant fa seguire la determinazione dei principii modali, incomincia con una avvertenza, la quale non fa altro che rimandarci a quella impostazione generale del problema dell'esistenza, per cui le categorie, i giudizi, i principii della modalità riguardano tutti l'esistenza degli oggetti e non gli oggetti, e perciò esprimono soltanto il rapporto con la facoltà conoscitiva [28]. Noi accennammo già (§ 52, b) a questo, e perciò andiamo oltre.

Il postulato della realtà è questo: « Ciò che *aderisce* (*zusammenhängt*) alle condizioni materiali dell'esperienza (cioè alla *sensazione*), è reale (*wirklich*) » (la traduzione di questo principio nel testo che seguiamo è molto inesatta).

Perché si sappia, dunque, a priori riconoscere l'esistente (ricordiamoci che questo vuol fare ogni principio: darci un giudizio primo sul quale fondarci per sussumere, su ogni altro giudizio, una intuizione al suo concetto) bisogna che, ci dice quel principio a

---

[27] Eccoli (pp. 218-219): I) Ciò che si accorda con le condizioni formali dell'esperienza (per l'intuizione e pei concetti) è possibile. II) Ciò che aderisce alle condizioni materiali dell'esperienza (alla sensazione) è reale. III) Ciò la cui connessione col reale è determinata secondo le condizioni universali dell'esperienza è (esiste) necessariamente.

[28] *Ib.*, p. 219: « Le categorie della modalità hanno questo di particolare, che non accrescono menomamente, come determinazione dell'oggetto, il concetto al quale sono unite come predicati, ma esprimono soltanto il rapporto colla facoltà conoscitiva ».

priori che è il postulato di realtà, *sappiamo* ciò che aderisce alla sensazione, o meglio che *c'è qualcosa che aderisce alla sensazione*. Ecco infatti il chiarimento (p. 223) che Kant dà di detto postulato: « Il postulato per conoscere la *realtà* delle cose esige, certo non proprio immediata *percezione* (quindi sensazione, della quale si ha coscienza) anche (*selbst*) dell'oggetto, la cui esistenza (*Dasein*) devesi conoscere, ma pur esige adesione di questo oggetto a una qualche percezione reale ». Dunque, per riconoscere esistente un oggetto, bisogna esserne coscienti, non immediatamente, ma mediatamente, e cioè nella aderenza (*Zusammenhang*) di esso alla sensazione; per sensazione dobbiamo intendere la *qualità* sentita come reale: duro, molle, sonoro, sapido ecc., non soltanto l'intuizione pura, la materia dell'intuire e non la forma. Perché dunque si riconosca l'esistenza di qualcosa, bisogna che se ne abbia percezione (*Wahrnehmung*), con la sensazione di esso. E allora, se noi ricordiamo che cosa è il principio, e cioè fondamentale giudizio sintetico a priori vediamo che l'a priori della esistenza è l'esigenza dell'a posteriori, e cioè dell'empirico: l'*esistente a priori* è il sentito empirico, cioè l'*a posteriori*. Non perché l'esistente sia lo stesso sentito come tale: per Kant, l'esistenza certo non è sensazione. La non immediatezza della percezione dell'oggetto devesi intendere come *non immediatezza dell'oggetto nella percezione*, una mediazione di esso fatta dalla sensazione, che è coscienza e non esistenza. Ripensate a quella frase, ch'io misi in evidenza, della *Dissertazione*, dove Kant dice che i fenomeni sono *verissimi*, in quanto sono *causati*, cioè la realtà esistente è la causa che ha prodotto con la sensazione i fenomeni come effetto.

Qui Kant, scaltrito dalla Critica, non parla più di *esistente* come causa della sensazione, ma lo pone come *l'aderente* a questa. E tale aderenza non lo costituisce, ma pur solo in essa risulta all'umano pensante che lo intuisce senza crearlo, cioè lo intuisce quando è già esistente. Quando, dunque, siamo in quella coscienza che è sensazione, abbiamo coscienza mediata dell'oggetto, in quanto questo aderisce alla sensazione: *con la coscienza sensitiva*, dunque, *abbiamo già la mediazione dell'oggetto*. La funzione giudicativa, con la quale conosciamo l'oggetto, è la traduzione in linguaggio intellettivo [29] di questa mediazione saputa sensibilmente.

---

[29] Cioè conoscitivo e non puramente logico-formale; quel « conoscitivo » che Kant dice trascendentale, perché oggetto della sua logica trascendentale è il conoscitivo come tale e non il puramente logico come tale.

Come avvenga quella, quale che sia, percezione reale (*mit-irgend einer wirklichen Wahrnemung*), Kant ha già spiegato nei principii che rispondono all'ordine delle categorie di relazione (analogie dell'esperienza) e perciò rimanda a queste, continuando il periodo succitato così: « secondo le analogie dell'esperienza, che presentano ogni reale connessione in un'esperienza in generale » [30]. A queste analogie noi avremo agio di accennare in seguito e perciò andiamo oltre, ricordando soltanto quanto già dicemmo a proposito dello schema, che Kant per l'esistenza rimanda soprattutto alla relazione di sostanza, il cui schema è il substrato e la cui analogia è il principio di permanenza della sostanza. L'importante è ora tener fermo al perché il principio a priori dell'esistenza (il postulato della realtà) imponga una sensazione mediatrice per l'affermazione dell'esistente. Ed il perché è questo: c'è, entro questo stato sensitivo del percipiente pensante, aderente ad esso stato ricettivo, qualche cosa che non è della *mens*, che non è coscienza, ma aderisce a questa: è *l'esistente kantiano*, cioè la cosa (in sé) da cui il conoscere deve avere origine per essere conoscere. La sensazione media l'intelletto e l'esistente.

Perciò Kant qui (p. 223) ripete che « nel semplice concetto di una cosa non può trovarsi nessun carattere della sua esistenza ». Ricordate l'esistenza come il « più del concetto », determinazione dell'esistenza a cui Kant non ha mai rinunziato, sebbene poi abbia elevato anche l'esistenza, cioè questo « più del concetto » a concetto puro. Nonostante questa elevazione, della quale il postulato della realtà vuol essere il principio, sempre l'esistenza, in base a questo principio, rimane il « più del concetto »: *siamo di fronte all'esistenza, quando la percezione precede il concetto* [31]; percezione, la quale in un mondo dell'esperienza, in cui materia e forma

---

[30] Principio generale di tutte le analogie dell'esperienza è: « l'esperienza è possibile soltanto mediante la rappresentazione di una connessione necessaria delle percezioni » (p. 187). Si ricordi che modalità e relazione sono strette tra loro dalla loro identità dinamica, cioè esistenziale, e si spiega così il rimandarsi dell'una all'altra. Per la modalità Kant non dà un principio generale dei postulati, come lo dà per le analogie della relazione.

[31] *Ib.*, p. 223: « Giacché, sebbene esso (concetto) sia così completo, che nulla gli manchi per pensare l'oggetto con tutte le sue determinazioni interne, pure l'esistenza non ha a che fare con tutto ciò, ma solo con la questione se una tale cosa ci è data, in modo che la percezione di essa possa sempre andare innanzi al concetto ».

non costituiscono più due mondi come nella *Dissertazione*, non può essere altro se non *la materia* di questo unico mondo mentale dell'esperienza [32].

Questa materia è la materia trascendentale, non la materia materiale (ὕλη greca), è il contenuto e non la forma della coscienza conoscitiva. Questa materia non è per Kant lo stesso esistente; ma pur questo ci è dato soltanto da essa alla quale aderisce. Il problema formale della esistenza doveva confermare la presupposta soluzione materiale di esso (cfr. § 50). L'impostazione formale di esso è servita soltanto a mettere in chiaro che l'esistente è nella materia trascendentale dell'esperienza, ma non è la materia stessa. Gli esistenti, dunque, devono precedere il processo conoscitivo umano, perché la nostra conoscenza sia *vera*; giacché *vera* è detta la nostra conoscenza, quando raggiunge il proprio limite, cioè l'esistenza.

56 — L'esistente come permanente fuori del mondo mentale

a) *Realismo kantiano: gli esistenti del mondo reale come esigenza del mondo mentale.* — Da quanto abbiamo visto, possiamo concludere che il postulato corrispondente alla categoria di esistenza dà questo principio: *esistente è l'oggetto che è materia dell'esperienza, non in quanto è sensazione, ma in quanto aderisce a questa.* Perciò Kant trova nel sentire la mediazione necessaria per l'esistenza, che è di là dalla coscienza, anche in quanto questa è quella sensazione che ce la testimonia.

Ora, che cosa vuol dire, in termini di coscienza, questo « esistente di là dalla coscienza »? In termini di coscienza non vuol dir nulla, perché non è esprimibile. E perciò, appunto, l'impostazione formale del problema dell'esistenza, che doveva servire a darci una tale espressione, è servita invece a farcela superare, mostrando che l'intuizione rappresentativa dell'oggetto-cosa finisce dove e quando comincia l'esistere, mostrando che il conoscere trae bensì origine dall'esistere, ma che l'esistere non ha significato che entro il conoscere.

---

[32] E Kant stesso ce lo dice continuando: « Infatti, che il concetto preceda la percezione, significa la sua mera possibilità; ma la percezione, che fornisce al concetto la materia, è l'unico carattere della realtà » (p. 223).

L'*impostazione formale* del problema dell'esistenza non consente che una *soluzione materiale*. Ma tale impostazione era per Kant necessaria per far toccare dal mondo mentale o d'esperienza il mondo reale, in cui ci sono gli esistenti: se gli esistenti fossero solo il contenuto, la materia trascendentale del mondo d'esperienza, se non fossero anche una esigenza formale, se, cioè, non avesse impostato il problema formale dell'esistenza, il mondo reale non toccherebbe nemmeno il mondo mentale; saremmo a quello che Kant dice — e si continua a dire — *idealismo*, affermeremmo il mondo come fatto di quelle rappresentazioni, nelle quali, per Kant, si risolve la coscienza.

Solo col porre la modalità e la relazione come funzioni esistenziali, cioè come funzioni formali (schiettamente conoscitive e non esistenziali) che però non consentono altra soluzione che quella materiale (schiettamente esistenziale e non conoscitiva), Kant viene a risolvere il problema della realtà, che è essenziale alla conoscenza, perché sia vera e non puramente logica. Kant ha così nello stesso tempo scoperta e superata la difficoltà del realismo, che si può enunciare così: « Le cose, in quanto tali, cioè nel loro essere, sono fuori della mia coscienza, la quale, ciò non pertanto, esige questo fuori che è proprio l'esistere delle cose stesse ». Il superamento della difficoltà sta nella *aderenza* della cosa alla sensazione. L'idealismo, quindi, secondo la salda persuasione di Kant, sarebbe stato dal criticismo non sviluppato e confermato, ma radicalmente confutato.

Pure c'erano già, al tempo di Kant, due dimostrazioni esplicite della impossibilità del realismo (esser le cose fuori della coscienza), e quindi della necessità dell'idealismo, e cioè della necessità che il mondo consti di rappresentazioni. Le due dimostrazioni, secondo Kant, erano quella di Berkeley, da una parte, e di Cartesio dall'altra.

Le cose non ci sono; ci sono solo le rappresentazioni. Questo, in sintesi, l'idealismo, che Kant dice dogmatico, del Berkeley.

Per Cartesio, invece, (sempre secondo Kant) l'esistere delle cose è un problema insolubile, perché, per risolverlo, dovremmo uscire dalla coscienza; e uscire dalla coscienza è impossibile: dal *cogito* non si può dedurre altro che ciò che è nel *cogito*.

Queste due dimostrazioni dell'impossibilità del realismo, a mio avviso, sono presentate molto inesattamente da Kant. Quanto all'idealismo berkeleyano, esso non è negazione delle cose fuori della mia coscienza, giacché le rappresentazioni (Berkeley dice

« idee »), in cui si risolvono le cose, per Berkeley non sono rappresentazioni mie, cioè fatte da me, ma idee che fa Dio, e quindi, come tali, non dipendono dalla mia coscienza, e perciò non si esauriscono in questa, cioè sono anche fuori della mia coscienza, in quanto mia. Berkeley ha detto solo questo: « Le cose non possono avere altra essenza che quella mentale e questa essenza mentale è data loro da Dio ». Voleva dare, Berkeley, ancora una prova dell'esistenza di Dio. Ancora oggi si presenta, come ha fatto Kant, il berkeleyanesimo come negazione delle cose: ed è errore storico grave.

Così per Cartesio. Non è vero affatto che Cartesio dia soltanto come problematica l'esistenza delle cose. La ritiene provata, provatissima anzi. Se Kant avesse meditato di più sulla *VI Meditazione* di Cartesio, ne avrebbe vista la prova. Lo spirito umano, per Cartesio, è costituito, oltreché dalle facoltà spirituali (conoscere e volere), anche da un *quid* che non è essenza spirituale, e pur c'è nello spirito umano: il sentire. Dio, creatore dello spirito umano, vi ha messo il sentire proprio perché renda testimonianza dell'esistenza delle cose. Dunque il sentire c'è nello spirito — mentre non ci sarebbe dovuto essere —, perché c'è l'esistenza delle cose. Se ci fosse il sentire e non esistessero le cose, Dio sarebbe ingannatore, perché avrebbe messo volutamente nell'animo nostro un testimone falso. Che Dio sia ingannatore è, per Cartesio, un assurdo. Questo dice Cartesio. Forse Kant è stato tratto in errore dalle dottrine, cartesiane anch'esse, della erroneità del senso e della riduzione della cosa a estensione. Ma l'erroneità cartesiana del senso riguarda l'essenza e non l'esistenza delle cose; e la riduzione delle cose a estensione non toglie le cose, giacché l'estensione cartesiana non è quella kantiana.

b) *Confutazione dell'idealismo*: *l'esistente reale come permanente*. — Comunque Kant si trova di fronte a queste due credute dimostrazioni dell'idealismo: la berkeleyana, negatrice delle cose; la cartesiana, ponente come problematica la loro esistenza. Kant dice, contro chi accusa anche lui di idealismo, che la Critica è proprio la dimostrazione del contrario di tutte e due queste forme dell'idealismo. E perciò, ad allontanare da lui questa, che egli ritiene un'accusa, aggiunge nella seconda edizione della *Critica* (1787) una esplicita *Confutazione dell'idealismo* (p. 224), proprio a conclusione della esaminata soluzione del problema formale della esistenza.

Il fondamento di questa confutazione è il *permanente*, del

quale Kant dimostra la imprescindibilità. La dimostrazione è data in un teorema [33]. Kant comincia col professarsi in certo modo d'accordo col cartesiano *cogito*, in quanto riduce la *mia coscienza a coscienza della mia esistenza,* ma la determina nel tempo [34]. Ora, proprio questa mia determinazione nel tempo, che è certo una mia rappresentazione (una intuizione in me), richiede, proprio per il suo mutare avvicendandosi, un permanente che dia ragione di questo avvicendarsi, e che, lungi dal risolversi in una di queste che si avvicendano o in tutte loro, richiede un *quid* permanente che ne dia ragione dal di fuori, che non sia « una intuizione in me » [35].

Dunque, in tanto ci sono in me le rappresentazioni, in quanto c'è un permanente, che è fuori di me, che non si risolve nelle rappresentazioni. Queste si avvicendano, e quello no. Ad es.: poco fa io ero fuori di questa aula. Entrandovi ho la rappresentazione della cattedra, la quale viene ad avvicendarsi con quella che pochi minuti fa avevo. La cattedra mi si *ripresenta* come quella rappresentazione che ne ebbi anche l'altro giorno; ma appunto perciò la cattedra non è questa stessa rappresentazione.

In questo periodo di tempo parecchie diverse rappresentazioni, non di cattedra, si sono susseguite e l'hanno scacciata. Il fatto che la cattedra si sia ripresentata a me in questa rappresentazione che ora ne ho, sta a dimostrare che, nonostante che io ne abbia perduta la rappresentazione quando essa è stata cacciata via da altre, pure essa cattedra è un *quid* permanente, e non una rappresentazione soggetta a scomparire e ricomparire (avvicendandosi con altre). Sarebbe impossibile tale avvicendarsi delle rappresentazioni, se non ci fossero i *quid* permanenti correlativi.

---

[33] Eccone l'enunciato: « La semplice coscienza, ma empiricamente determinata, della mia propria esistenza, dimostra l'esistenza degli oggetti nello spazio fuori di me » (p. 225).

[34] *Ib.*, p. 225: « Io ho coscienza della mia esistenza come determinata nel tempo. Ogni determinazione temporale presuppone qualcosa di permanente nella percezione ».

[35] Ecco il periodo che per volere di Kant (cfr. p. 34) deve sostituire quello che è nel testo in seguito ai due già citati: « Ora questo che di permanente non può essere punto in me una intuizione. Giacché tutti i principii determinativi della mia esistenza, che possono essere in me, sono rappresentazioni, ed han bisogno, appunto perché tali, di qualcosa di permanente, distinto da esse, è rispetto al quale il loro cambiamento — e perciò la mia esistenza nel tempo nel quale esse si mutano — possa essere determinato » (p. 225).

Essenziale a questa dimostrazione kantiana del permanente al di là delle rappresentazioni di esso che vanno e vengono, è la determinabilità empirica della « coscienza della mia esistenza ». Kant accetta dunque il *cogito* cartesiano e ne accetta anche la duplice esigenza di esso: a) « coscienza della mia esistenza »; b) insuperabilità di tale coscienza. Aggiunge soltanto una terza esigenza: c) determinabilità empirica di essa.

Con questa aggiunta egli ritiene di aver tolto la dimostrazione berkeleyana dell'idealismo dommatico e quella cartesiana dell'idealismo problematico: ha tolto la prima dimostrando che c'è la cosa al di là delle rappresentazioni [36]; ha tolto la seconda perché tale dimostrazione non solo ha richiesto l'uscita dalla « coscienza della mia esistenza », dal *cogito* cartesiano, ma è stata tratta proprio da questo.

c) *L'esperienza in generale e la mediatezza dell'esperienza interna, come fondamento ultimo del realismo.* — Nelle tre interessanti annotazioni che seguono alla dimostrazione del teorema, Kant comincia col far notare (Ann. I) [37], che egli, pur non abbandonando « la coscienza della mia esistenza », può dare la dimostrazione del permanente esterno ad essa, perché l'*esperienza interna* derivante dalla coscienza della mia esistenza non è immediata, ma *mediata* dalla coscienza dell'esistenza delle altre cose, e quindi *dall'esperienza esterna.* Perciò io rimango nella coscienza di me, ma per averne esperienza (esperienza interna) devo averla determinata, e determinata non può essere che dal senso esterno, il quale mi dà l'esperienza esterna che è la sola veramente immediata, e dalla quale è mediata l'esperienza interna. *Al senso esterno*, abbiam visto (§ 55, c), *aderisce l'esistente.* Questa prima annotazione è rivolta contro Cartesio.

Nella seconda annotazione Kant si volge contro Berkeley, mostrando che ci sono proprio le cose oltre le rappresentazioni loro,

---

[36] È da notare che la difficoltà costituita dal permanere delle cose non era stata trascurata da Berkeley, il quale non solo aveva riscontrata ed affermata tale permanenza, ma l'aveva anche spiegata come provvidenziale costanza di Dio nelle rappresentazioni sue.

[37] Molto interessante è la nota a p. 226, sulla quale invece non si soffermano né gli idealisti né i realisti: non gli idealisti perché si vede qui un Kant realista che a loro non piace; e nemmeno i realisti perché il realismo qui presentato da Kant non è il realismo tradizionale.

ci sono le cose nella loro permanenza. E queste non sono le mutevoli rappresentazioni, che sono nel tempo, ma sono le permanenti cose che « permangono nello spazio » e di fronte al nostro muoverci e quindi « cambiar rapporti esterni » ci avvertono del loro permanere [38]. E permanente ultimo è proprio quella materia impenetrabile, dalla cui negazione Berkeley aveva prese le mosse per l'affermazione del suo idealismo. Così, insieme con l'idealismo, è condannato anche l'immaterialismo di Berkeley.

È provato dunque il realismo: *la prova è l'esperienza interna mediata dalla esterna.* La coscienza della mia esistenza non è immediata: è mediata dalla coscienza delle cose esistenti fuori di me, dalle cose che non sono io.

Nella terza annotazione Kant cerca di salvare i sogni come sogni, i quali pur sarebbero coscienza di cose esterne, che invece non sono tali, perché sono sogni della mia coscienza: siamo in una esperienza interna che si fa gioco della esperienza esterna, da cui è mediata. Il sognare è una forte obiezione contro la mediatezza della esperienza interna. L'obiezione si toglierebbe, secondo Kant, mostrando che la mediazione dell'interno con l'esterno era avvenuta in passato. Lo stesso Kant, però, non ne dovette rimanere soddisfatto, se in quella nota dell'*Introduzione* (pp. 34-35) — in cui egli, come vedemmo (§ 56, b), corregge quel periodo dimostrativo del teorema — torna sull'argomento. Tenuto presente il caposaldo da cui era partito (la mediazione della coscienza interna), egli in fondo si fa obiettare: « Comunque, mediata che sia questa vostra esperienza interna, è mediata entro se stessa. Io non esco dalla coscienza della *mia* esistenza ».

Nel rispondere (pp. 34-35), per prima cosa Kant mette in evidenza quella ch'io direi *funzione redentrice che il senso e non l'intelletto ha per la coscienza.* Egli infatti fa questo ragionamento: « Se io avessi l'intuizione intellettuale di me stesso, da me non uscirei. Siccome però ho soltanto l'intuizione empirica e sensitiva di me, qualitativamente determinato nel tempo e nello spazio, così

---

[38] *Ib.*, p. 227: « ...ma non abbiamo niente assolutamente di permanente, da poter porre, come intuizione, sotto il concetto di una sostanza, fuorché la materia, e questa stessa permanenza non è prodotta dall'esperienza esterna, bensì presupposta a priori dall'esistenza delle cose esterne, come condizione necessaria di ogni determinazione temporale, e quindi altresì come determinazione del senso interno rispetto alla nostra propria esistenza ».

devo ammettere che c'è qualche cosa fuori di me. Altrimenti non ci sarebbe questa empirica intuizione di me stesso ». La mia esperienza interna non è chiusa in se stessa; la sua mediatezza apre le porte a quel *quid* aderente al senso esterno, che per Kant è l'esistente. Quindi esperienza esterna ed esperienza interna sono fuse in una *esperienza in generale*, alla quale si rivolge l'ultimo appello kantiano contro l'idealismo. Questa esperienza in generale è la vera e propria, inscindibile esperienza [39].

Fondamento di tutta questa dimostrazione è la *negazione* che Kant fa della coscienza di me uomo, *della mia propria intuizione intellettiva.* Ammessa questa, infatti, la coscienza interna non avrebbe più bisogno di essere mediata da quella esterna, ammessa come la veramente immediata, e con la mediatezza della coscienza interna cadrebbe tutta la dimostrazione kantiana del realismo.

Ora noi non domanderemo a Kant: Se, dunque, l'uomo avesse l'intuizione intellettiva di se stesso, egli non uscirebbe da sé, cioè sarebbe di fronte al mondo esterno nella pura problematicità cartesiana? E perché si deve negare all'uomo l'intuizione intellettiva anche di se stesso? Le ragioni che Kant adduce per negargli le intuizioni intellettive delle cose esterne sentite (che sono sentite proprio perché esterne) perché devono valere per negargli anche l'intuizione intellettiva di se stesso, cioè l'autocoscienza vera e propria, e dare anche a lui una fenomenica autocoscienza, qual'è l'unità sintetica appercettiva kantiana? Tutti questi ed altri interrogativi si potrebbero porre. Da questi interrogativi è nato l'idealismo postkantiano come autocoscienzialismo. Il punto falso della posizione realistica kantiana e dell'idealismo di autocoscienza, che se ne è dedotto, sta nella limitazione della coscienza all'io, che Kant ha irrigidita ancor più di quanto aveva già fatto Cartesio.

---

[39] *Ib.*, p. 35: « Per modo che la realtà del senso esterno è necessariamente collegata, perché possa esservi una esperienza in generale, con quella del senso interno ».

Sarebbe interessante studiare dal punto di vista di questa esperienza in generale la confutazione kantiana dell'idealismo, riavvicinandola agli altri punti, in cui Kant ne tratta e specialmente alle tre *Osservazioni,* con le quali Kant chiude la prima parte (corrispondente all'*Estetica* della *Critica della ragion pura*) dei *Prolegomeni.*

57 — Dalla oggettività realistica alla soggettività ontologica della esistenza

a) *Il risultato della confutazione kantiana dell'idealismo.* — È riuscito Kant ad affermare il realismo contro l'idealismo? A mio avviso Kant ha mostrato la falsità dell'idealismo che nascerà da lui, non dell'idealismo di Berkeley, né di quello di Cartesio, e tanto meno di quell'idealismo eterno, che, scoperto da Platone, consiste nell'affermare l'*idealità dell'essere in quanto oggetto di coscienza.*

Dell'idealismo di Berkeley non ha messo in evidenza il caposaldo: le cose sono, sì, rappresentazioni, ma rappresentazioni di Dio. E quindi Berkeley avrebbe potuto non turbarsi per niente di fronte alla confutazione kantiana, accettando l'avvicendarsi delle rappresentazioni degli uomini di fronte al permanere di quelle di Dio. Né l'idealismo di Cartesio è stato confutato da Kant, perché Cartesio non è idealista di fronte all'esistenza delle cose. Questa, proprio nello stesso senso dato all'esistenza anche da Kant, non è problematica per Cartesio, ma certa come la veridicità di Dio. L'idealismo di Cartesio è, se mai, essenziale (si riferisce alle essenze) e non esistenziale. Esistenziale e soggettivo sarà l'idealismo che si svilupperà proprio da Kant: esso ridurrà gli enti, in quanto esistenti, a rappresentazioni di me soggetto pensante. Questo idealismo esistenziale e soggettivo è stato già confutato in precedenza da Kant.

Perciò Kant ha mostrato solo la falsità dell'idealismo nato proprio da lui e che storicamente era già cominciato ad apparire quando egli ripubblicava (1787) la *Critica.* Egli aveva già mostrata l'impossibilità di ridurre la realtà a rappresentazioni della mente umana; con rigore egli aveva dimostrato, contro questo idealismo, che il permanere, sia empirico che a priori (coscienziale), non è spiegato dalla facoltà rappresentativa della mente umana ed è invece richiesto da questa stessa facoltà. Questo vuol dire già di per sé l'ammissione kantiana della cosa in sé, a questa rimanda la detta confutazione kantiana dell'idealismo; ma non per questo egli ha mostrato la verità del realismo, e cioè che siano esistenti le cose fuori e indipendentemente dalla coscienza. Non ha mostrato questa verità, rimanendo nel suo sistema, perché il « fuori » è spazialità, è per lui funzione sensibile della coscienza, cioè è funzione della coscienza *mia* in quanto mia, cioè della coscienza in quanto soggettiva e fenomenica.

Perciò Kant più dimostra il fuori delle cose in quanto esi-

stenti, e più conferma che le cose sono in questa spazialità fenomenica mia, cioè sono della mia soggettiva coscienza. Tanto meno Kant ha dimostrata l'indipendenza e l'esteriorità dell'essere alla coscienza in generale (coscienza oggettiva), giacché tale essere egli afferma proprio con la coscienza in generale. Si tratterà, dunque, se mai, di rivedere la dottrina delle rappresentazioni, e la riduzione della coscienza tutta a rappresentazioni. Ma l'appartenenza delle cose esistenti alla coscienza, e quindi il loro essere in un « fuori » che è proprio il « dentro » della coscienza, è confermata, non tolta, dalla dimostrazione kantiana.

Contro Berkeley, Kant non ha potuto dimostrare che il permanente sia proprio la materia in quanto riempiente lo spazio (impenetrabile), perché l'impenetrabilità (e quindi la stessa materia) è, comunque la si rigiri, qualità sentita, sensazione, e non quel *quid* estraneo ed eterogeneo che Kant pur le farebbe aderente.

Contro Cartesio non ha potuto dimostrare che la mediatezza della coscienza interna non costituisce tutta la coscienza. La mediazione, allora, può rimanere interna alla coscienza, esserne proprio il costitutivo. E allora la pretesa esteriorità traduce la mediazione di coscienza in antiteticità (e quindi negatività) di essa, cosa che fu fatta da Fichte (l'Io pone il non-Io). Ecco perché nacque proprio da lui quell'idealismo, che pur egli aveva confutato. La confutazione radicale, e quindi l'esclusione che dalla sua stessa dottrina si sviluppasse quell'idealismo rappresentazionistico che egli confutava, richiedeva che non si accettasse né prima, come dicemmo (§ 56, c), il *cogito* cartesiano come coscienza della mia esistenza, né poi, come sopra abbiamo già accennato, la coscienza leibniziana come pura e semplice capacità rappresentativa. Le due revisioni di Cartesio e di Leibniz avrebbero evitato il nascere del falso idealismo proprio dal criticismo, che voleva esserne, e nella sua essenza intima ne era, la confutazione.

b) *Critica degli esistenti come oggetti di coscienza.* — La Critica, infatti, ha messo in evidenza la grande difficoltà che si ha quando il pensiero scopre nella realtà la cosa in sé. Difficoltà che consiste in questo: la cosa in sé, perché sia conosciuta, deve essere intuita; ma l'intuizione umana, essendo sensibile, è soggettiva e fenomenica e perciò non investe, col suo intuire, proprio la cosa in sé: se la investisse, l'intuizione non sarebbe più sensitiva e cioè ricettiva, ma creatrice. Questa è l'intuizione intellettiva per Kant, che perciò l'attribuisce solo all'intelletto divino, il quale nello

stesso tempo crea e intuisce le cose. La cosa in sé per la mente umana pare dunque un assurdo. Perciò dichiarare la cosa in sé un « *caput mortuum* » non è eliminarne la difficoltà, ma accettare la concezione della realtà, da cui tale difficoltà nasce.

Cerchiamo, dunque, di chiarirla. La difficoltà nasce da una confusione: dire *cosa in sé esistente* ci pone *dinanzi non ad una sola esigenza di coscienza da soddisfare, ma a due: l'esigenza dell'esistenza e quella della cosa in sé.*

Proprio il confondere l'una (la cosa in sé) con l'altra (l'esistenza) fa nascere l'assurdo. *Se l'ente,* dinanzi al quale io mi trovo (esistente), *è,* in quanto esistente, *in sé* (cosa in sé), non sarà mai possibile a me conoscente, che, in quanto tale, non sono quell'*ente in sé,* raggiungerlo con la conoscenza. E quindi (posizione speculativa dell'idealismo rappresentativistico confutato da Kant) io sarò in possesso soltanto di rappresentazioni: quell'esistente cosa in sé (il *perdurabiliter exsistens*) si riduce a una mia rappresentazione, è un assurdo come cosa in sé: esso è soltanto un *oggetto* della mia coscienza, ed oggetto della mia coscienza è non la cosa in sé permanente, ma la *labile rappresentazione.*

Ora, questa concezione idealistica, che, attraverso la identificazione di esistenti ed oggetti, arriva a porre gli esistenti come pure rappresentazioni della mia coscienza, è dedotta nettamente dalla concezione gnoseologistico-realistica dell'esistenza. Mi spiego: per concezione gnoseologistico-realistica intendo quella posizione *speculativa* (e non della coscienza comune, come voleva Schelling: la coscienza comune conosce, ma non si pone il problema del conoscere) che si pone il problema del conoscere come mezzo per raggiungere con la coscienza la non coscienza (essere). Per questa concezione gli *oggetti* (il sole, le nuvole, il libro, ecc.) *che sono* non appartengono *alla coscienza che sa*: essi sono fuori della coscienza. *Io conoscente so le cose che sono*: perciò io, in quanto coscienza, non sono una di quelle cose che sono: io sono fuori dell'essere.

L'idealismo postkantiano, quando prende le cose che sono come rappresentazioni mie, non fa che dire questo: « Siccome io so, e nel mio sapere non posso uscire da me, così queste cose, che voi realisti dite sono fuori del mio io, sono soggetti del mio sapere, cioè sono rappresentazioni mie ». D'accordo, dunque, idealisti e realisti, nel dire a) che le cose sono, e perciò sono fuori della coscienza, b) che io so e perciò sono fuori dell'essere. Solamente l'idealista fa un passo avanti col dire: « Se queste cose, che voi realisti dite essere fuori del mio conoscere, veramente, come voi dite, sono tali

ed io consento, per me che non posso uscire dalla *coscienza di me*; esse non possono risolversi che in una negazione di questa coscienza di me, dalla quale io non posso uscire ». Perciò la concezione idealistica è sviluppo consequenziale della concezione realistica, non ne è la confutazione, ma l'accettazione.

La coscienza però non giustifica la concezione gnoseologistico-realistica, perché *le cose che sono, sono nel sapere, in quanto sono, ed io che so, so in quanto sono anch'io.* Questo è quello che la coscienza, proprio la coscienza comune, ci dice, quando la vediamo nella sua esigenza e non turbata da presupposte dottrine.

La cosa che sta di fronte a me non è la cosa in sé, ma l'*esistenza* come me che sto di fronte ad essa. Né la cosa né io, in quanto siamo l'uno di fronte all'altro, siamo « cosa in sé », e perciò né essa né io siamo oggetto l'una dell'altro, ma siamo soggetti l'uno e l'altro, insieme siamo di fronte, cioè siamo in rapporto tra noi, cioè siamo l'alterità dell'essere. Troviamo *esistenti* la cosa che mi sta di fronte e me che le sto di fronte, solo se non confondiamo la cosa in sé con l'esistente.

L'esistente in quanto tale non è la cosa in sé. Questa confusione presupponeva il realismo; questo presupposto ha messo in chiaro Kant con la scoperta della cosa; e questa scoperta riesce un assurdo se questo presupposto non è visto ed eliminato. Eliminato questo presupposto, a) *le cose scompaiono come oggetti* che stanno fuori di me, e divengono *soggetti esistenti in rapporto con me*; b) *io scompaio come soggetto che ho coscienza di me* e che perciò sono fuori dell'essere in cui sono le cose e divengo soltanto *soggetto esistente in rapporto con le cose.*

c) *Critica della coscienza della mia esistenza* (*autocoscienza*). — Mi si può opporre: « Io ho coscienza della mia esistenza e quindi mi dico soggetto. Gli esistenti, che sono altri da me, devono essere oggetto di me, che sono il loro soggetto; questi esistenti che mi sono di fronte sono dunque oggetti » [40].

---

[40] Il collega idealista Calogero, per es., scrive: « ...qualsiasi alterità, oggettiva o soggettiva, sta di fronte al soggetto come il conoscibile al conoscente » (CALOGERO, *La conclusione della filosofia del conoscere*, Firenze, 1938, Le Monnier, p. 96); e così, dall'altra parte, il realista padre Lombardi (« Civiltà cattolica », n. 2178, p. 432) scrive: « Comunque gli altri soggetti vengano dichiarati correlativi e implicati dal nostro particolare io, resta di loro il rapporto conoscitivo come unico modo per poterne parlare; or que-

Il fondamento sul quale l'obiezione si regge è che « *io ho coscienza della mia esistenza* » (autocoscienza realistica) o che « *io ho coscienza di me* » (autocoscienza idealistica). Ora questa è una falsità: è una *gratuita limitazione della coscienza alla egoità* (soggettività) e quindi una preventiva e *gratuita eliminazione della oggettività,* che poi entra di straforo data da me (soggetto) a me stesso ed esclude la schietta esigenza dell'oggettività. Tolto dunque il presupposto, l'obiezione cade: *gli altri non sono oggetto di me*; sono altri soggetti come me.

Dunque, non è vero che io ho coscienza di me o della mia esistenza, e che quindi (giustamente dedurrà Fichte) tutto ciò che non è io, è negazione di io. Questa falsità è anche il punto di partenza di Kant, il quale, perciò, doveva dar luogo a quell'idealismo che voleva confutare. La posizione dell'obiettante è sempre quella realistica di Kant [41].

E non solo questa « coscienza della mia esistenza », che Kant prende da Cartesio mutilandola, è falsa, è assurda, ma anche, come necessariamente doveva avvenire, da essa consegue un altro assurdo: il solipsismo [42]. Infatti, se io come coscienza sono chiuso nella coscienza della mia esistenza, tutto ciò che non è esistenza mia è solo una mia rappresentazione. E allora non ci sono che io nella mia singolarità. Elevare questo io singolare a Io assoluto non toglie la difficoltà del solipsismo, e non toglie la falsificazione che si fa della coscienza, riducendola soltanto ad egoità. Ora il solipsismo

---

sto rapporto li riduce a oggetti rispetto al mio io che ne parla, e perciò — secondo il principio idealistico — dovrebbe assorbirli nella assoluta unità dell'immanenza, senza residui ». Tutti voi, per il vivace Calogero e per il buon padre Lombardi, siete « *oggetti* » di me, che vi parlo, siete « *conoscibile* » e soltanto questo; siete, cioè, mie rappresentazioni, concluderebbe giustamente Fichte (Vedasi l'eliminazione di entrambe queste obiezioni nel mio *Che cosa è la filosofia?*, Roma, 1942, Signorelli). L'obiezione, che, identica, mi viene proprio dalle due parti, che si credono in opposizione tra loro (il realismo e l'idealismo soggettivistico), sta a confermare la dimostrazione data che tale idealismo è lo sviluppo e non la confutazione del realismo.

[41] Questa posizione realistica, che era il punto di partenza kantiano, riprendono ingenuamente i detti Calogero e Lombardi, con la differenza che Calogero sta con Fichte in questo sviluppo del realismo, il padre Lombardi si ferma a Kant. Entrambi ammettono, con Kant, l'*esistente come oggetto di coscienza,* ed entrambi in base a questa ammissione: Io ho coscienza della mia esistenza. Questa ammissione è falsa; e dire esistente non vuol dire oggetto, ma soggetto.

[42] Cfr. CARABELLESE, *Critica del concreto*, cit., p. 81.

è assurdo, perché la *pluralità, nella sua positività, è essenziale alla coscienza tanto quanto l'unicità.* Per evitare questa assurda conseguenza, dobbiamo evitare il principio dal quale essa deriva, e cioè che io ho coscienza della mia esistenza. Donde questo assurdo che pur pare un assioma, che con parola kantiana, però, io direi surrettizio? Esso ha la sua origine nell'atomismo e nel monadismo, i quali richiedono che l'esistente, in quanto deve essere semplice, deve essere chiuso in se stesso. Una volta richiesto questo chiudersi in sé, allora quando in questo singolare, atomo o monade che sia, vediamo un cosciente, il cosciente non può essere che cosciente di se stesso. È cosciente di se stesso, sol perché è chiuso in sé: ecco l'origine della strombazzata autocoscienza, nell'equivoco della quale si affoga, senza risolverlo, ogni problema filosofico.

La coscienza della mia esistenza (autocoscienza), dunque è assurda in sé, fonte di assurdo (solipsismo), conseguenza di assurdo (atomismo).

Eliminata l'assurda autocoscienza, *gli esistenti non sono gli oggetti* di tale coscienza. È eliminata quindi l'obiezione, e, eliminata l'obiezione, resta convalidato quello che avevamo prima (§ 57, b) mostrato: *gli esistenti non poter essere oggetti.*

d) *Dal giudizio conoscitivo dell'esistenza oggettiva al soggettivo atto esistenziale di coscienza: soluzione concretistica del problema dell'esistenza.* — Resta da chiarire quindi quale funzione abbiano nella coscienza gli esistenti come tali, se non possono esserne gli oggetti.

Per veder questo bisogna passare dall'autocoscienza alla coscienza, *sic et simpliciter.* Passaggio che dovrebbe esser semplicissimo, perché è abbandonare l'assurdo (o meglio la parola vuota il cui riempimento sarebbe assurdo), eppure riesce ostico quanto mai oggi nell'attuale ubbriacatura di autocoscienza.

L'autocoscienza è divenuto in filosofia uno di quelli che Hume diceva concetti abituali, il cui abito ci impedisce di vedere se veramente con essi pensiamo qualcosa, e ci impedisce di pensar veramente. Se noi interroghiamo la nostra coscienza, cioè cerchiamo di accorgerci di essa [43], vediamo che allora io ho coscienza, quando ho coscienza di una cosa. Questo importa la coscienza: non l'au-

---

[43] Questo filosofico accorgimento non è autocoscienza. Cfr. il mio *Che cosa è la filosofia?*, cit.

tocoscienza, ma la coscienza che i soggetti hanno di una data cosa. Ora, da questa cosa non sono escluso io che ne ho coscienza: se ne fossi escluso, non ne avrei coscienza. Si può obiettare: « Allora io, singolare esistente, sono preso dalla cosa, di cui ho coscienza, ma gli altri esistenti non rimangono fuori da questa mia singolare coscienza della cosa? ». Non rimangono fuori, perché la cosa richiede che i soggetti, che affermano la stessa cosa, siano tanti; anzi essa cosa è fatta cosa dal convenire della pluralità dei soggetti nell'unicità dell'oggetto. Quindi, insieme all'esistenzialità mia è salva l'esistenzialità degli altri soggetti nella coscienza dell'oggetto. Se questo non fosse, allora la cosa si identificherebbe con me singolare, e io non ne avrei coscienza; io avrei soltanto coscienza della mia esistenza, sarei nell'assurda autocoscienza. Dunque, è essenziale alla coscienza sia l'unicità che la pluralità. E invece nei libri che corrono per le mani di tutti, specialmente idealistici, si ripete continuamente che, quando siamo alla pluralità, siamo alla materia. Questa è falsità fondamentale. *La coscienza richiede i molti e l'uno; i molti sono gli esistenti* convenienti nell'unità dell'oggetto, il quale mostra di essere così quella che Kant chiamava *cosa in sé.*

Ecco come l'*aver risolto il problema dell'esistenza ci ha portato a risolvere anche il problema della cosa in sé* (§ 57, b), appunto perché è esigenza della coscienza che la *cosa in sé* sia l'*oggetto degli esistenti,* che si presentano come soggetti nella coscienza. Non abbiamo avuto bisogno di uscire dalla coscienza, distinguendo tra loro l'esigenza della cosa in sé e l'esigenza degli esistenti. Abbiamo dovuto solo sfatare l'errore, oggi quasi connaturato al sapere filosofico, dell'identificazione dell'io colla coscienza.

Gli esistenti sono reali nella coscienza e la coscienza, quindi, non è rapporto del soggetto all'oggetto (gnoseologismo realistico), ma è *rapporto dei soggetti tra loro nell'oggetto,* il quale oggetto unico rende possibile quel rapporto. Ci deve essere un principio unico che stabilisca la base del rapporto, perché il rapporto ci sia: questo principio unico è l'oggetto [44].

Perciò, fondamento dell'esistenza non è il giudizio umano empirico ed esistenziale, ma è l'atto esistenziale cosciente in cui io sono. C'è un equivoco grosso quando si parla di soggetto di giu-

---

[44] Io ho parlato in modo che questo principio unico sia attribuibile sia alla natura empirica che all'essere, che è ideale, per non complicare la soluzione del problema, incorporando l'altro problema della distinzione dell'essere dal fenomeno.

dizio. Il soggetto di ogni giudizio è il soggetto che pronuncia il giudizio, e non, o almeno non soltanto, il soggetto dell'espresso giudizio: il soggetto reale (e cioè l'esistente) *sono io* che pronuncio il giudizio, *prima e più che l'ente intorno al quale pronuncio un giudizio e quindi ritengo esistente.*

Perciò l'atto fondamentale di esistenza (e se lo si vuol dir giudizio, diciamolo pur giudizio) non è il giudizio conoscitivo che io porto ad un esistente, prescindendo dall'esistente che sono io, ma è proprio l'atto con cui si pone l'esistenza dell'uno e dell'altro. Fondamento è l'intendersi reciproco: quanti convengono in questo intendimento, esistono.

Questo è l'atto esistenziale. *Io giudicante, perché sono giudicante, sono escluso dall'essere esistente?* Questa è la domanda che Kant non si è posta, sebbene sia stato tante volte sul punto di porsela. Ostacolo a veder ciò con chiarezza era l'identificazione di esistenza ed essere in sé nell'ibrido concetto di cosa in sé, il quale è pur certo la sua scoperta. Perciò non è da fargli una colpa se egli non ha raggiunto l'accorgimento della concretezza, al quale ha dato però una spinta notevole, proprio con la scoperta della cosa in sé.

Questo idealismo concreto o ontologismo critico non si pone tra idealismo e realismo, che hanno una base comune falsa: la coscienza dell'oggetto come fuori della coscienza. L'ontologismo vuol invece correggere proprio questa base falsa comune, ponendo gli *esistenti,* non come rappresentazioni (idealismo) e neppure come fuori della coscienza (realismo), ma ponendoli come *i molti della coscienza in rapporto tra loro. Esistenza,* in genere, quindi, *è* proprio tal *rapporto,* il quale importa *termini di relazione, e quindi pluralità.*

Così va risolto, a nostro avviso, il problema dell'esistenza, sulla base critica dell'esigenza che essa è nella coscienza.

Capitolo Ottavo

PASSAGGIO ALL'ESSERE IN SÈ

58 — Verso l'essere in sè

a) *La confutazione kantiana dell'idealismo come confutazione anche del realismo.* — Abbiamo visto che Kant aveva confutato bensì l'idealismo soggettivo (riduzione delle cose a rappresentazioni del soggetto), ma non aveva con questo dimostrato il realismo (ammissione dell'esistente come *cosa in sé, fuori della coscienza*).

Quel *permanente* ch'egli dimostrava richiesto dal rappresentare era contraddittoriamente relegato fuori della coscienza, in quanto questa era ridotta a coscienza *mia,* a coscienza della mia esistenza, come dice Kant, cioè a coscienza del mio esser fuori della coscienza, e cioè a *coscienza puramente rappresentativa e non costitutiva*: *se coscienza è rappresentare, l'idealismo soggettivo è ineliminabile.* Il permanente, dunque, che Kant giustamente ritiene esigenza della coscienza, deve, per poter essere ammesso, correggere il concetto rappresentativo della coscienza, per il quale esso è escluso da questa. Perciò Kant confuta sì, l'idealismo soggettivo, ma non riesce a dimostrare il realismo, che è indimostrabile, perchè assurdo.

Anzi la confutazione kantiana dell'idealismo soggettivo è anche confutazione del realismo. Infatti, la confutazione dell'idealismo consiste nell'affermare il permanente come esigenza della coscienza: ora questa affermazione esclude il realismo che non vuole ridotto l'essere ad esigenza della coscienza. Perciò il valore di questa confutazione kantiana dell'idealismo soggettivo non è la dimostrazione del realismo, ma è la dimostrazione dell'ontologismo, il quale non è idealismo oggettivo opposto all'idealismo soggettivo, ma è con-

creto idealismo, cioè dichiarazione che l'essere è esigenza della coscienza.

E perciò, solo quando si vede nella sua intima essenza questa confutazione kantiana dell'idealismo, alla quale noi aderiamo, si possono aprire gli occhi per vederne il valore. Ma bisogna avere occhi che correggano e approfondiscano e non deducano soltanto: e non li hanno tutti coloro che riducono ogni processo di pensiero ad associazione, in quanto riducono tutto a nesso storico. Questi ultimi sono, loro malgrado, degli associazionisti anch'essi. Se tutto si riduce a questa concatenazione storica, tutto si riduce, come voleva Hume, ad associazione, e quindi è esclusa la possibilità di correggere l'errore, in cui eventualmente si sia caduti. Tale possibilità io dico aver occhi per vedere, in quanto essa richiede nei singoli pensanti, in quanto singoli, capacità di rompere le associazioni abituali per risalire alle schiette esigenze di coscienza, richiede cioè capacità di iniziativa nella esplicazione della comune oggettività di coscienza.

b) *Il permanente come soluzione del problema dell'esistenza: l'implicita esigenza ontologica.* — Il vedere, dunque, questa confutazione kantiana dell'idealismo come confutazione del realismo fa sì che ciascuno dei pensanti veda il suo ontologismo, cioè l'ontologismo che è implicito in ciascuno di noi che diciamo io. Il punto di appoggio per passare da questa confutazione, dell'idealismo e del realismo insieme, all'ontologismo è l'abbandono della non superba, ma cieca autocoscienza. Cieco abbandono, perché l'autocoscienza non è l'esaltazione della coscienza che io ho e che mi sublima, ma è chiudere gli occhi dinanzi ad essa, perché è limitarla alla coscienza di me. Perciò con questo abbandono dell'autocoscienza come limitazione anzi negazione della coscienza, si ha non l'abbandono di me, ma la conquista di *me come esistente nella coscienza*; allora veramente io mi vedo esistente: quando non limito la coscienza alla coscienza di me.

Ed è questo che ancora non si vede, perché si conserva ancora la concezione, richiesta dall'atomismo e dal monadismo, del rinchiudersi in sé della monade; solo per questo l'io è assurdamente ampliato a tutta la coscienza e la coscienza è assurdamente ridotta ad io. In questi due assurdi consiste la cosiddetta autocoscienza. Se questo errore non si toglie, non si può entrare nell'ontologismo: e se non si entra nell'ontologismo non si abbandona il realismo. Si è in gran fretta abbandonata la confutazione kan-

tiana dell'idealismo, perché la si è creduta difesa dell'assurdo realismo, e si sono abbandonati, insieme col permanente kantiano, l'essere e l'esistenza come realistici tutti. È realistico soltanto l'assurdo idealismo soggettivo che è stato dedotto dalla realistica limitazione della coscienza a me.

Per riconquistare gli insopprimibili essere ed esistenza dobbiamo porre l'io nella coscienza, e non limitare la coscienza all'io; allora ritroviamo quel *quid* permanente che dalle avvicendantisi rappresentazioni mutevoli non è spiegato. Lo ritroviamo come essere della coscienza, e quindi come l'oggetto (nel quale si riconosce la pretesa cosa in sé fuori della coscienza) ed i soggetti di questa; lo ritroviamo come l'individuazione che gli esistenti soggetti fanno del sostanziale oggetto. È il permanente metafisico, che invano Kant cercava nella fisica.

Kant fu molto vicino a raggiungere questa ch'io dico *concretezza della coscienza,* specialmente con quei due ultimi canoni: l'esperienza in generale e la coscienza in generale. Non la toccò per l'assurdo presupposto della cosa in sé come esistente e come fuori della coscienza in quanto esistente. E quindi quel permanente, che servì a Kant per confutare l'idealismo, non poteva risultare alla sua positiva coscienza, perché da questa era escluso quell'essere, che doveva costituire tal permanente.

Ricondurre l'essere nella coscienza è ritrovare quel permanente, che, come fulcro della confutazione kantiana dell'idealismo, Kant pone come soluzione a conclusione del problema formale dell'esistenza.

L'esistenza come esigenza formale della coscienza (categoria) ha la sua ultima parola in questo permanente, col quale, in qualche modo, quella esigenza formale, — e perciò di pura coscienza e non di essere — afferma l'essere e quindi supera la pura coscienza (idealismo). Kant non vide che così portava, come doveva, l'essere nella coscienza, cioè non vide che l'*essere è spirituale*. Non lo vide, nonostante che Berkeley, col suo immaterialismo, avesse già dimostrato ciò con chiarezza; non lo vide, perché egli continuò a concepire l'essere come materiale, quale ai suoi occhi di scienziato apparve la prima volta. Nonostante il suo grande valore metafisico, Kant rimase scienziato nella gnoseologia. Il Kant metafisico sviluppò il Kant credente, non trasformò il Kant scienziato.

c) *Verso il mondo in sé.* — Con questa dimostrazione dell'esistente come ciò che è permanente e con l'ammissione del perma-

nente come il fuori della coscienza [1], non c'è più luogo a determinata esistenza. Questa, venendo ad essere fuori della coscienza, perde quella determinazione che Kant le aveva data. È, si può dire, la tragedia della esistenza realistica: nello stesso ammetterla la perdiamo, perché l'ammettiamo come qualche cosa di eterogeneo alla coscienza con cui l'ammettiamo. Kant ha messo a nudo questa tragedia, ma è rimasto in essa, non ne ha procurata la catarsi.

In questo sfociare del mondo mentale di esperienza nel mondo, che è *l'esistente in quanto è in sé,* e perciò non è mondo mentale d'esperienza, sta la *risoluzione ultima del problema formale dell'esistenza.*

Per sapere qualcosa ancora dell'esistenza, dovremmo entrare nel mondo in sé e lasciare il mondo mentale dell'esperienza. Entrare? Kant ci darebbe sulla voce: se mai, *cercare di entrare.* Entrare conoscitivamente nel mondo in sé non è possibile, è equivocare, è essere in una anfibolia, come Kant ci dirà. Pur possiamo in qualche modo *avvistarlo* (il termine mi è stato suggerito da quanto dice lo stesso Kant) e per far questo dobbiamo metterci sulla via della metafisica, cioè del « più che fisica », « più che esperienza », « più che sensibile », « soprasensibile ». A questa Kant ha sempre creduto, prima e dopo la Critica; non ha voluto mai annullarla. Di questa via e di quell'avvistamento egli ci parla proprio nell'ultimo capitolo (*Del principio della distinzione di tutti gli oggetti in generale in fenomeni e noumeni*) dell'*Analitica dei principii* che è anche l'ultima parte di tutta l'*Analitica trascendentale* (*Estetica e Analitica*, sappiamo, fanno tutt'uno nel darci la concezione del mondo mentale umano). Kant comincia questo capitolo che da una parte chiude il mondo mentale e dall'altra parte apre la via al mondo in sé, col mettere in evidenza quello di cui si è sempre gloriato: aver visto cioè nella sua integrità categorica il mondo mentale umano [2]. Se ne gloria perché l'errore scettico di Hume di-

---

[1] Il fuori della coscienza non è il determinato nella coscienza. Bisogna ricordare che esistenza è determinazione della coscienza in questo momento del tempo. Io pensante, quando mi vedo determinato da qualche cosa in questo momento di tempo, dico: « C'è un esistente ». Ora, quando noi questo « c'è » lo abbiamo riportato al permanente, allora noi abbiamo perduto la determinazione, e quindi anche l'esistenza che consisteva in tale determinazione. Il « c'è » non è quello che noi sentiamo determinatamente, perché è l'al di là di questa sensibile determinazione.

[2] KANT, *Critica della ragion pura*, cit., p. 237: « Noi abbiam fin

pendeva proprio dall'aver visto una sola categoria, la causalità, e quindi dal non averla vista come categoria. Se Hume avesse dedotto tutte le categorie come egli, Kant, ha fatto, non sarebbe caduto nello scetticismo.

La terra [3] dell'intelletto, dice Kant, non è un continente: è un'isola. Vero che ogni continente è a sua volta una più grande isola, ma qui l'immagine kantiana ha valore solo se ammettiamo un continente assoluto, non circondato da acque: il continente dell'essere in sé. In questo modo Kant abbandona il regno formale dell'intelletto conoscitivo, e si mette sulla malfida e pur inevitabile via che mena al mondo in sé [4]. Altra via non può esservi, se questo mondo intellettivo è una circoscritta isola, che la via delle acque: la *metafisica,* oceano tempestoso, impero proprio dell'apparenza. Questo impero è la dialettica: bisogna affrontare questa dialettica dogmatica e farla divenire critica, cioè razionalmente possibile. Per questa via avvisteremo il continente, ma non potremo approdare ad esso. Le terre sulle quali eventualmente approdassimo sono ghiacci prossimi a liquefarsi. La dialettica critica non consiste che in questo: mettere in guardia di non confondere tali false terre, che noi creiamo col nostro bagaglio fenomenico, con le terre vere, col continente dell'essere in sé. In questo mare dobbiamo dunque avventurarci. Ma quando noi ci imbarchiamo su questo battello metafisico, in questo viaggio dall'isola della verità al continente dell'essere, sarà utile che noi diamo uno sguardo alla carta della regione che stiamo per abbandonare: ché forse dovremo tornarvi, poiché altrove non potremo fabbricare una casa [5].

---

qui non solo percorso il territorio dell'intelletto puro esaminandone con cura ogni parte; ma l'abbiamo anche misurato, e abbiamo in esso assegnato a ciascuna cosa il suo posto ».

[3] KANT, *op. cit.*, p. 238: « Ma questa terra è un'isola, chiusa dalla stessa natura entro confini immutabili ».

[4] *Ib.*, p. 238: « È la terra della verità (nome allettatore!), circondata da un vasto oceano tempestoso, impero proprio dell'apparenza, dove nebbie grosse e ghiacci, prossimi a liquefarsi, danno a ogni istante l'illusione di nuove terre, e incessantemente ingannando con vane speranze il navigante errabondo in cerca di nuove scoperte, lo traggono in avventure, alle quali egli non sa mai sottrarsi, e delle quali non può mai venire a capo ».

[5] Si ricordi l'immagine cartesiana. Cartesio aveva detto: « Finché non ho trovato un terreno su cui costruire la nuova casa, starò in quella antica ». E la casa antica sono le istituzioni, le leggi, il costume. Si rimproverò a Cartesio questa morale provvisoria, questo aver detto: « Io cerco

Ora noi possiamo esser contenti di questa regione che stiamo per lasciare, dice Kant: è regione della verità, per quanto empirica; se noi vogliamo conoscere le cose fenomeniche, entro le quali viviamo, dobbiamo stare in questa regione. Ma, in secondo luogo, non bisogna dimenticare a quale titolo questa regione è regione della verità: solo *a titolo di fenomeno*. Se non dimentichiamo questi due punti, possiamo combattere le nemiche opposte pretese: pretesa scettica di Hume, da una parte, pretesa dogmatica, dall'altra [6].

E a confermare che la possediamo solo a titolo di fenomeno, Kant dà più avanti tutta una dimostrazione che il mondo dell'esperienza è soltanto mondo dei fenomeni, legalizzati dalla forma intellettiva, e quindi richiede l'essere, del quale esso è fenomeno, richiede altri esseri, i *noumena,* che sono le cose in sé, sono l'essere [7].

d) *Caratteri del noumeno.* — Dunque è vero: quando so il fenomeno, implico già il noumeno; ma questo è soltanto negativo: è il *non fenomeno*: la cosa in sé non è conoscibile [8].

---

il vero; ma devo pur essere un buon cittadino finché io non l'abbia per conto mio scoperto». Invece che condannare l'atteggiamento pratico di Cartesio dobbiamo forse farlo immanente: il sapiente deve vivere nelle istituzioni e con le istituzioni per dare la sua vita alla ricerca ed eventualmente promuovere così il rinnovamento delle istituzioni.

[6] *Ib.*, p. 238: «Ma, prima di affidarci a questo mare, per indagarlo in tutta la sua distesa, e assicurarci se mai qualche cosa vi sia da sperare, sarà utile che prima diamo ancora uno sguardo alla carta della regione, che vogliamo abbandonare, e chiederci anzi tutto se non potessimo in ogni caso star contenti a ciò che essa contiene; o anche, se non dovessimo accontentarcene per necessità, nel caso che altrove non ci fosse assolutamente un terreno sul quale poterci fabbricare una casa; e in secondo luogo, a qual titolo noi possediamo questa stessa regione, e come possiamo assicurarla contro ogni nemica pretesa».

[7] *Ib.*, p. 248: «Tuttavia, nel nostro concetto, quando denominiamo certi oggetti, come fenomeni, esseri sensibili (*phaenomena*), distinguendo il nostro modo di intuirli dalla loro natura in sé, c'è già che noi, per dir così, contrapponiamo ad essi o gli oggetti stessi in questa loro natura in sé (quantunque in essa noi non l'intuiamo), o anche altre cose possibili, ma che non sono punto oggetti dei nostri sensi, come oggetti pensati semplicemente dall'intelletto, e li chiamiamo esseri intelligibili (*noumena*)».

[8] *Ib.*, p. 249: «Se noi intendiamo per noumeno una cosa, in quanto essa non è oggetto della nostra intuizione sensibile, astraendo dal nostro modo di intuirla, essa è un noumeno in senso negativo».

Così, con tale valore negativo, per quella aderenza della cosa alla sensazione, che abbiamo messo in evidenza (cfr. § 55), la teoria della sensibilità è teoria della cosa in sé [9]. Il noumeno è già in qualche modo presente nella stessa conoscenza intellettiva: è presente con questo suo carattere fondamentale di negatività, entro la conoscenza fenomenica, della conoscenza fenomenica. Dunque, queste cose in sé intellettivamente sono un *quid* negativo (I carattere). Ma questo loro esser negative non importa affatto contraddittorietà [10], perché non è detto che l'intuizione sia soltanto quella umana. Per capire il nesso tra queste due proposizioni ultime, si abbia presente il loro sottinteso, che è questo: perché ci sia realtà di fronte alla mente, bisogna che questa la intuisca: dell'essere in sé delle cose non ha intuizione l'uomo, ma l'ha il Creatore di quelle cose. (Kant per il suo realismo non vede che il Creatore non ha bisogno di intuizione: l'essere, non essendo il sapere, avrebbe sempre bisogno di essere intuito). Quindi, il concetto di noumeno non è contraddittorio, perché è vero che della cosa richiesta da tal concetto non abbiamo intuizione noi uomini, ma l'intuizione sensitiva umana non è esclusiva di ogni altra intuizione, anzi è inclusiva di quella intellettiva, che è però negata all'uomo. Intuendo il fenomeno, *richiedo* in altri, che non sono io, l'intuizione della cosa in sé. *Tale richiesta è il noumeno.*

Un terzo carattere del concetto di noumeno è quello di limite [11]. I noumeni inoltre *non sono costitutivi per noi di uno speciale mondo intelligibile* (IV carattere) [12]. Kant così rinnega espli-

---

[9] *Ib.*, p. 249: « La teoria della sensibilità è dunque insieme teoria dei noumeni in senso negativo, cioè di cose, che l'intelletto deve pensare senza questa relazione con la nostra sensibilità, quindi non semplicemente come fenomeni, bensì come cose in sé, ma delle quali in tale astrazione egli ben intende nello stesso tempo questo, che delle sue categorie a considerarle in questo modo, non può fare nessun uso ».

[10] *Ib.*, p. 250: « Il concetto di un noumeno, cioè di una cosa che deve esser pensata non come oggetto dei sensi, ma come cosa in sé (unicamente per l'intelletto puro), non è per niente contraddittorio ».

[11] *Ib.*, p. 251: « Il concetto di noumeno è dunque solo un concetto limite (*Grenzbegriff*), per circonscrivere le pretese della sensibilità, e di uso, perciò, puramente negativo ».

[12] *Ib.*, p. 251: « Non può dunque ammettersi punto in senso positivo la divisione degli oggetti in fenomeni e noumeni, e del mondo in sensibile e intelligibile, sebbene i concetti consentano sempre d'esser divisi in sensibili e intellettuali ».

citamente la distinzione tra mondo sensibile e mondo intelligibile, sulla quale era fondata tutta la *Dissertazione* del '70. Infine questo concetto è *inevitabile* (V carattere)[13], non perché è limite dell'intelletto come tale, ma perché piuttosto ne toglie i limiti, col darli alla sensibilità come tale. Se noi non ponessimo il noumeno, l'intelletto sarebbe costretto al fenomeno, scambierebbe i fenomeni per cose in sé. Quello che slarga i confini dell'intelletto è proprio il noumeno, il quale limita la sensibilità, non l'intelletto, ma nello stesso tempo gli dice: « Se vuoi servirti degli oggetti, devi servirti solo dei fenomeni, non di cose in sé »[14].

L'intelletto può pensare qualche cosa di più ampio del suo intuitivo conoscere concreto, ma a titolo di un *quid* ignoto: l'ignoto è il *non conosciuto,* che pur può, e in questo caso deve, esser *pensato.* Questo troviamo spesso sottinteso ed esplicito nel pensiero kantiano: e quando lo guardiamo da questo punto di vista, allora lo vediamo nei suoi possibili sviluppi.

E così ci siamo messi in viaggio verso il continente con i concetti del noumeno. Vedremo quando interverrà la ragione, la quale non è solo discorsiva, ma conclusiva, e perciò non si accontenta di un riempimento fenomenico: proprio essa, più che il giudicativo e non conclusivo intelletto, è fatta per riconoscere il continente, anche se non può porvi piede.

59 — La dialettica come errore

a) *L'accusa kantiana al dogmatismo e la ricaduta postkantiana nel dogmatismo.* — Finimmo col vedere che, già pur stando nella regione della verità (intelletto), sappiamo che essa è un'isola umana, perché la stessa mente umana sa l'oceano che circonda l'isola, sa la metafisica che mena all'essere, cioè la stessa mente umana va

---

[13] *Ib.*, p. 251: « Il concetto di noumeno, preso solo problematicamente, rimane, ciò malgrado, non soltanto ammissibile, anzi inevitabile, come concetto che limita la sensibilità ».

[14] *Ib.*, p. 252: « Ora il nostro intelletto riceve in tal modo una estensione negativa, cioè non viene limitato dalla sensibilità, ma piuttosto la limita, pel fatto che chiama le cose in sé (considerate come fenomeni) noumeni. Ma, nell'atto stesso, pone anche a sé il limite di non poterle conoscere per nessuna categoria, e poterle soltanto pensare a titolo di un che ignoto ».

al di là di questa natura che ci è data dal mondo dell'esperienza. Quindi la stessa mente umana, per la sua metafisicità, è consapevole dell'essere come di qualch'altra cosa che il naturale fenomeno. Questa qualche altra cosa è l'essere in sé di Kant.

Si può, dunque, in qualche modo uscire dall'isola, cioè dal mondo dell'esperienza? Uscirne non solo si può, ma si deve: c'è però bisogno di una nave corazzata, che affronti l'oceano: tale nave è la *ragione critica.* Con questa e non con le inadatte carrozze dogmatiche, che, costruite di fenomeno, non tengono l'acqua e le burrasche della metafisica critica, si deve affrontare l'oceano. Le carrozze dogmatiche, ignorando l'oceano critico, scambiano le leggi della verità fenomenica con le cose in sé. Questo scambio della forma dell'esperienza come tale con la coscienza della cosa in sé è l'addebito che Kant fa al dogmatismo. E perciò, quando o si toglie la coscienza della cosa in sé, o si annulla la cosa in sé, in fondo non si fa altro che tornare allo scambio dogmatico, perché ci si rinchiude nell'isola della verità senza aver coscienza del suo essere un'isola. Si ritorna così al dogmatismo proprio con la pretesa di sviluppare la Critica. Positivismo, neocriticismo, idealismo: tutti e tre questi indirizzi, rinunciando all'esigenza della cosa in sé, sono ricaduti nel dogmatismo, perché si sono preclusa la via a vedere lo scambio dell'esperienza colla cosa in sé.

Se si vuole superare questo ritorno al dogmatismo (la filosofia dopo Kant è tornata dogmatica, perché o è rimasta prekantiana, non toccata dalla Critica, o ha abbandonato la Critica con l'abbandono della cosa in sé) — e si deve superarlo, perché dopo Kant ci siamo accorti che fare filosofia è fare della Critica [15] — dobbiamo prima superare questa difficoltà della cosa in sé, ammessa come cosa esistente al di là della mente che pur la pensa. Solo superando questa difficoltà si può vedere se e fino a qual punto la mente umana sia circoscritta in questa verità puramente umana,

---

[15] Dico: « ci siamo accorti », perché anche prima, se vera filosofia si faceva, si faceva della Critica: per non aver posto mente a questo Kant credette che prima di lui non si fosse fatto niente in metafisica; se così fosse, egli non avrebbe potuto scoprire la Critica. La stessa pretesa di assoluta creazione *ex novo* aveva Cartesio, ma il vero è che anche lui, Cartesio, ha potuto scoprire il suo *cogito,* in quanto ci sono stati quelli a lui precedenti che hanno pensato proprio così, ponendo a fondamento il *cogito.* Il filosofare, dunque, è sempre un mettere in evidenza quelle che sono le esigenze, sia pur inavvertite, della coscienza nel suo pensare (cfr. il mio *Che cosa è la filosofia?*, cit.).

e non raggiunga la Verità senza limiti, la Verità pura e semplice. Se questa difficoltà si vuole superare, dobbiamo chiederci: « È l'uomo il punto di partenza e di arrivo del filosofare? È la coscienza, di cui l'uomo dispone, limitata dalla umanità, in modo che essa non sia altro che coscienza umana e non anche e fondamentalmente pura e semplice coscienza? ».

Questa domanda Kant non si è posta, e neppure oggi essa è posta. Se rispondiamo di sì a tale domanda, allora dobbiamo tornare più indietro di Kant, e dire con Hume che noi non abbiamo vera conoscenza, non abbiamo valida coscienza. Dobbiamo concludere con Hume che siamo fatti male: pretendiamo sapere e non possiamo sapere. Ogni umanismo, più o meno attivistico che esso sia, implica necessariamente lo scetticismo.

Invece io credo che si possa e si debba rispondere di no a questa domanda, proprio fondandosi su quella che è la riscoperta kantiana: *la cosa in sé nella coscienza.*

La coscienza: questo è il punto di partenza e di arrivo su cui dobbiamo puntare. Quando partiamo invece dall'umanità, noi, senza accorgercene, rinneghiamo la fondamentalità della coscienza, subordiniamo la coscienza alla vita. *Questa subordinazione empiristica rinnega la Critica, è dogmatica anch'essa; anch'essa trascende l'esperienza col porre il puro fenomeno a fondamento della coscienza e non viceversa, come la Critica richiede.*

b) *L'apparenza dialettica e la dottrina kantiana dell'errore.* — Fissata questa scoperta di Kant della cosa in sé, e fissata questa difficoltà, non di approdare alla cosa in sé, ma di mettersi nell'oceano della ragione che ci mena ad essa, vediamo che cosa Kant ci presenta in questo *viaggio* verso il continente dell'essere, anche *senza approdo* a questo.

Il viatico che Kant ha preso nel partire dall'isola è il noumeno, con i suoi due caratteri fondamentali di *ineliminabilità dall'intelletto* (V carattere), pur essendo un *limite alla conoscenza dell'intelletto stesso.* L'intelletto, dunque, ci dà il noumeno; ma ciò che ci spinge verso di esso, ciò che ci costringe ad abbandonare l'isola della verità fenomenica, è la ragione. Del mondo mentale questa non è *costitutiva*: del mondo mentale sono costitutivi soltanto senso e intelletto. Senso: facoltà della intuizione; intelletto: facoltà del concetto. Il giudicare di quest'ultimo è, chi ben guardi, un richiudersi nel concetto e quindi nell'intuizione che lo sostanzia, è un contentarsi del fenomeno anche riconoscendolo fenomeno in base

al negativo noumeno, è un rinchiudersi nel fenomeno da cui con l'intuizione si è partiti, un non avere, quindi, bisogno di usarne. L'intelletto concettuale ha nel fenomeno la sua conclusione giudicativa, e quindi non conclude veramente: il fenomeno (rappresentazione) non è conclusivo, non è punto d'appoggio terminale. L'intelletto giudica, ma non conclude. L'ineliminabilità dell'intuizione dall'intelletto ferma questo all'intuizione stessa.

E invece c'è nella coscienza dell'uomo, secondo Kant, un'altra facoltà, quella del *concludere* e non soltanto del giudicare: *la ragione*. Perciò Kant ritiene la ragione *facoltà dei principii,* accanto all'intelletto che è facoltà soltanto delle regole: essa è quel potere per cui la coscienza approda, o pretende approdare, all'essere in sé, mediando le proprie forze, e quindi non fermandosi entro le regole, ma salendo da queste a principii non intellettivi, che non sono altro che regole che si chiudono nella intuizione sensitiva iniziale (fenomeno), ma assoluti, i quali, forzando queste regole a non fermarsi nel fenomeno, pongono l'esigenza dell'essere in sé, costringono a lasciare l'isola della verità fenomenica. La ragione, perciò, è la vera facoltà del concludere. Nell'intelletto discorriamo, in quanto si passa da giudizio a giudizio; nella ragione si pensa veramente, stabilmente: si conclude.

Per metterci, dunque, in moto verso l'essere (cosa in sé), dobbiamo usare della ragione. E di questa, giacché noi vogliamo andare verso l'essere, dobbiamo fare solo un uso puro (qui Kant mantiene la distinzione già fatta nella *Dissertazione* tra uso logico e uso reale), cioè reale, e non soltanto logico o discorsivo, cioè limitato al giudicare intellettivo. Se ne facessimo soltanto tale uso logico, rimarremmo nel mondo dell'esperienza, non partiremmo da esso per andare verso l'essere. Pure in questo uso puro, che è uso reale, e reciprocamente, la ragione cade nell'apparenza: per evitare l'« Erscheinung » (fenomeno) cade nel « Schein » (apparenza). Dall'uso reale della ragione nasce, dunque, il suo dialettizzarsi, cioè il suo cadere nella contraddizione di affermare l'essere essendo coscienza, di essere coscienza pur affermando l'essere. Questa apparenza, avverte Kant, non è da scambiarsi col fenomeno: il fenomeno è il contenuto della verità, non è affatto illusione; l'apparenza invece è pura illusione.

Per Kant però nessuna facoltà umana erra. Allora questa apparenza è errore oppure no? Bisogna prima vedere questa pregiudiziale: il non errare di nessuna facoltà umana in quanto tale, e la conseguente essenza dell'errore per Kant. Nell'*Introduzione* alla

Dialettica trascendentale, Kant dice quel che poi ripeterà nelle prime pagine della *Fondazione della metafisica dei costumi*: « *nessuna forza della natura* da sé può deviare dalle sue proprie leggi » (p. 278). Ora, siccome Kant accetta da Aristotele che verità ed errore hanno luogo soltanto nel giudizio [16], e siccome « nei sensi non c'è giudizio di sorta » (p. 278) [17], così nel sentire non v'ha possibilità di errore. E così non c'è errore neppure nell'intelletto: nella sua forma il giudizio intellettivo schietto è sempre vero. Kant, dunque, nell'impostazione generale del problema dell'errore, è cartesiano: *l'errore non può esser chiuso in una sola facoltà.* Se così fosse, la facoltà stessa sarebbe erronea: cioè, in termini kantiani, sarebbe erronea la stessa natura; in termini cartesiani, Dio stesso vorrebbe l'errore. Ma la soluzione è diversa, perché Cartesio giustamente non separa la conoscenza dalla rimanente coscienza (pensiero) e considera questa come conoscere e volere insieme, laddove Kant si chiude nella conoscenza in quanto tale e questa fa risultato di due facoltà diverse, il senso e l'intelletto.

Il senso per Kant, a differenza di Cartesio, è specifica e necessaria facoltà del conoscere, perché si conosce solo quando si tocca l'essere, e l'essere per Kant si tocca col senso [18]. Per Kant, quindi, l'errore nasce, sì, come per Cartesio, da una indebita influenza di una facoltà sull'altra, ma si genera pur sempre nell'ambito stesso della conoscenza. Per Kant, quindi, l'errore non è altro che « *l'in-*

---

[16] KANT, *op. cit.*, pp. 277-278: « Quindi tanto la verità quanto l'errore, nonché l'apparenza come via a quest'ultimo, non han luogo se non nel giudizio, ossia nella relazione dell'oggetto col nostro intelletto. In una conoscenza che si accordi completamente con le leggi dell'intelletto, non c'è errore. In una rappresentazione dei sensi (poiché essa non contiene punto un giudizio) né anche c'è errore. Ma nessuna forza della natura da sé può deviare dalle sue proprie leggi ».

[17] Quindi né l'intelletto per sé solo (senza influsso d'altra causa), né per se stessi i sensi errerebbero; non il primo perché, se esso opera semplicemente secondo le sue leggi, l'atto suo (il giudizio) deve necessariamente accordarsi con queste leggi... Kant, nel fare ora giudicativo, ora non giudicativo il senso, non è sempre uguale. Per lui, infatti, la percezione sensitiva è giudizio soggettivo. Conviene aver presente che il vero e proprio giudizio, nel quale può esserci verità o errore è il giudizio oggettivo, cioè il giudizio di esperienza e non quello percettivo.

[18] La ragione, quindi, non è vera facoltà conoscitiva, perché non ci serve nell'isola della verità: nell'isola la ragione ha soltanto una funzione regolativa, non conoscitiva. La conoscenza è costituzionalmente fatta di sentire e intendere.

flusso inavvertito della sensibilità sull'intelletto, onde accade che i principii soggettivi del giudizio si mescolino ai principii oggettivi e li facciano deviare dalla loro destinazione » (p. 278). L'errore, quindi, non è che scambio della materia con la forma, elevazione della intuizione distinta (sensazione soggettiva) a legge del conoscere. Quindi « la sensibilità... è la fonte della conoscenza reale. Ma essa stessa, per l'appunto... è il principio dell'errore » (p. 278, nota).

Con questo sopravvento indebito dell'una facoltà sull'altra, è chiaro il richiamo a Cartesio, da una parte, a Spinoza, dall'altra. Ma per Spinoza il senso non ha alcuna funzione conoscitiva, non è facoltà della *mens*; il suo sopravvenire nella *mens*, con la quale pensiamo la sostanza con i suoi attributi e modi, provoca senz'altro l'errore. Perciò è il senso stesso l'errore: la sua presenza nel conoscere costituisce l'errore. Per Kant, invece, il senso nella sua schiettezza di senso è vero di una sua specifica verità: l'errore è una sua indebita influenza, non la sua ineliminabile presenza.

c) *La ragione non erronea.* — Ma, abbiamo detto, c'è la facoltà della ragione, la quale pensa, mentre l'intelletto conosce; sa l'essere (dico *sa*, non dico *conosce*), cioè *pensa che l'essere è*. Per essa, quindi, abbiamo la possibilità di non confondere il mondo d'esperienza con l'essere in sé. Ora essa, da una parte, pare che debba, per questo, essere esente da errore, se questo sta in tale inavvertito influsso della sensibilità sull'intelletto, ma, dall'altra, pare che proprio essa, e proprio nel suo specifico compito di liberare l'intelletto dal senso, cada in quello specifico errore che è l'apparenza dialettica. Stando a quanto Kant stesso dice, pare perciò che anche la ragione erri [19]. Se errasse, Kant confermerebbe la posizione di Hume, pel quale l'uomo, proprio in quanto ragionevole, si crea l'illusione di un nesso necessario, che non constatiamo come reale. Il nesso che la ragione ci darebbe come necessario è il nesso causale; la realtà che constatiamo col senso, è il « questo dopo questo » (costantemente o no), è la sequenza. La necessità razionale è dunque tutta un inganno.

---

[19] *Ib.*, p. 280: « E la causa è questa, che nella nostra ragione (considerata soggettivamente, come facoltà conoscitiva umana) ci sono regole fondamentali e massime del suo uso, che han tutto l'aspetto di principii oggettivi, per cui accade che la necessità soggettiva di una certa connessione dei nostri concetti in grazia dell'intelletto venga considerata come necessità oggettiva della determinazione delle cose in sé. Illusione, che è affatto inevitabile. ».

Kant nella sua Critica vuole rispondere a quello che era stato il dubbio di Hume: che cosa vale questo nostro ammettere un nesso causale che la ragione pretende di conoscere e ritiene che sia proprio dell'essere? *Che cosa vale per l'essere un tale nesso causale affermato dalla ragione?* Per rispondere a questa domanda, Kant estende il suo sguardo a tutti gli altri nessi che la mente conoscitiva ammette, cioè a tutte quelle che egli dice *categorie*. Da questo sguardo complessivo dei nessi *che la mente afferma nell'essere,* Kant crede di poter trarre la risposta alla domanda postagli da Hume e da lui accettata: *che cosa valgono i nessi a priori per l'essere?* La risposta Kant crede di poterla trarre proprio da questo aver posto il problema nella sua integrità, cioè per tutti i nessi che la mente afferma, nella conoscenza che essa ha, o crede di avere, dell'essere.

Ora Kant, nel determinare tale totalità dei nessi a priori, trova (o forse pone) una distinzione fondamentale: ci sono dei nessi a priori che sono *regole costitutive dell'essere* in quanto *conosciuto*: tali sono quelli che egli dice categorie e che costituiscono l'umano intendere, cioè l'intelletto nella sua spontaneità conoscitiva. Ma oltre a queste regole, senza le quali non ci sarebbe intendere e non ci sarebbe essere conosciuto, ci sono i *principii* che sono un po' più e un po' meno che regole: un po' più perché pretendono all'assolutezza, fermano come assoluti i nessi che, come semplici regole, *discorrono l'essere* in una ininterrotta continuità. Questi principii sono propri della ragione nel suo distinguersi dall'intelletto, pur collegandosi con esso. *L'intelletto è relativo,* perché si ferma alle regole discorsive dell'essere; *la ragione è assoluta,* perché pretende elevare a principii tali regole, e cioè portare i nessi dell'essere conosciuto (regole dell'intelletto) a *nessi dell'essere in sé* (principii della ragione) e così raggiungere l'assoluto.

Dunque la ragione di Kant non è quella di Hume: questo « *aspetto di principii oggettivi* » che sono suoi e poniamo come in sé, non è altro che *l'influsso inavvertito della sensibilità* di cui Kant ha parlato a p. 278. Infatti, questo « aspetto di principii oggettivi » preso da « regole fondamentali e massime » della ragione, aspetto pel quale la necessità soggettiva viene considerata come oggettiva, deriva dall'essere queste regole le stesse che l'intelletto ha nei suoi giudizi intellettivi, i quali hanno come soggetti le intuizioni distinte del senso; deriva dall'inavvertito influsso che il senso surrettiziamente esercita. Perciò non è la ragione che sbaglia, ma è il senso che, attraverso l'intelletto, viene ad avere questo

influsso inavvertito anche sulla ragione. Anche qui l'errore non è né della ragione né del senso, è di questo loro indebito influenzarsi. « Ma qui — mi si può obiettare — pare che non vi sia bisogno di questo influsso del senso, perché pare che per Kant, mentre l'intelletto è facoltà di regole che si fanno oggettive, perché hanno dal senso un contenuto, la ragione invece si risolve in principii schiettamente soggettivi; e quindi la ragione sarebbe per se stessa una soggettività che si presenta come oggettività ». A dissipare questo equivoco bisogna aver presente che Kant parla di oggettivo in due sensi: *a*) oggettivo come universale e necessario, e allora l'oggettivo è dell'intelletto e quindi anche della ragione; *b*) oggetti come cose esistenti in sé, che non sono soggettive, e cioè non appartengono alla coscienza. Ora, la falsa oggettività della ragione dialettica va intesa in questo secondo senso. Nel primo senso i principii di ragione sono tanto oggettivi quanto le regole dell'intelletto, ma elevati, a differenza di queste, a totalità assoluta, prestano il fianco a non esser visti come tali forme (principii oggettivi, e perciò regolativi, anche se non costitutivi della coscienza) e ad esser perciò ritenuti cose in sé (oggetti nel secondo senso). Non è, dunque, che i principii della ragione siano soggettivi, come le intuizioni e i giudizi percettivi, ma è che non sono oggetti nel senso di cose in sé. Nell'uso puro reale della ragione, poiché non prendiamo alcun contenuto dal senso, questo ha opportunità di intervenire, facendo creder pieni questi principii vuoti; ma per se stessi, in quanto costitutivi della ragione, tali principii non sono una falsità, come non sono una falsità quelle regole intellettive, da cui essi sono dedotti. Sono tanto poco una falsità queste, che proprio esse, col loro valore necessario ed universale, servono ad oggettivare quell'intuizione, che, pur pervenendo dall'essere in sé, senza tale oggettivazione rimarrebbe soggettiva, e cioè senza alcun valore conoscitivo.

La ragione, per Kant, non è, dunque, soggettività che si pone come oggettività, traendo inevitabilmente in inganno, ma è oggettività di coscienza, che alla mente non critica appare come oggettività di essere, cioè come essere in sé.

Dunque, anche l'apparenza in cui cade la ragione è determinata dall'influsso inavvertito del senso, ed è quindi errore non costituzionale, ma sopravveniente, e perciò individuabile e visibile, della sana costituzione mentale. Il suo permanere, anche quando è stato vinto, ha un suo specifico compito: proprio quello di distaccare la mente da quel senso, che, per essere, nella conoscenza,

la fonte della realtà di questa, è anche « principio dell'errore »; proprio quello di individuare il senso sempre più e sempre meglio come fenomeno dell'essere in sé e non essere in sé. Anche la ragione, quindi, può essere messa accanto all'intelletto e al senso come forza che nella natura da sé sola non sbaglia.

60 — L'esistenza come relazione

a) *Canone di orientamento: il duplice aspetto della ragione kantiana: l'essere (cosa in sé) come esistente e il conoscere (dimostrare) come apparente.* — Dopo aver visto che per Kant l'apparenza dialettica è errore, mostrammo qual'è la dottrina kantiana dell'errore e finimmo col liberare la ragione, che pur è dialettica, dall'erroneità, mostrando che per Kant c'è una dialettica *critica* la quale vede l'erroneità della dialettica *dogmatica.* E se noi vogliamo orientarci e tener saldo il nostro orientamento nell'indagine che stiamo per fare nel regno della ragione, bisogna sempre aver presente quest'uso, reale e puro insieme, della ragione, cioè uso non soltanto logico, cioè non chiuso e concluso solamente nella mente, e pur schiettamente mentale, bensì uso reale, il quale perciò è dialettico, cioè affermatore della cosa in sé col mezzo della pura idea che la ragione dà, ma pur *critico,* e cioè non dante un oggetto alla ragione, come accade quando noi siamo nel puro uso logico. Con questo, anche con la ragione, rimaniamo nel mondo di esperienza, che per Kant è mondo schiettamente mentale.

La critica dialettica kantiana, invece, riguarda proprio la cosa in sé, e serve per affermarla senza conoscerla. Ogni conoscenza che si dia di questa cosa in sé, affermata e non conosciuta, è solo una conoscenza pretesa, perché sarebbe conoscenza dell'inconoscibile; è, quindi, una conoscenza apparente, non effettiva. Il suo valore sta nell'affermazione, che pur esclude la conoscenza, della cosa in sé. E quindi siamo sempre nella conoscenza umana: l'uomo, come ente conoscitivo, dal suo conoscere fenomenico non può uscire, anche se e quando si libera dall'oggetto fenomenico. In tal modo, però, la ragione rimane vuota, ma non vuota al modo delle categorie, che sempre richiedono l'intuizione per dare la conoscenza: la ragione ha sempre dinanzi a sé *questa cosa in sé, non conosciuta, ma affermata.* È questa una vuotezza speciale: è vuotezza di conoscenza, ma pienezza di realtà, pienezza della

cosa in sé affermata. E la differenza consiste in questo: che la ragione pura con le sue idee ha un suo uso reale, laddove l'intelletto puro con le sue categorie ha soltanto un uso logico; la realtà che l'intelletto consegue non supera la logicità, se non col fenomeno; la realtà che la ragione persegue supera la logicità, e non col fenomeno, ma con la cosa in sé. La ragione è affermatrice della cosa in sé, la quale pare che ci si sia presentata all'ultimo momento dell'*Analitica dei principii* come quel *permanente* la cui indefettibile esigenza dimostra falso ogni idealismo e vero il realismo, per la necessità cioè di ammettere un *quid* al di là delle rappresentazioni, che vengono a costituire tutto il materiale di cui la conoscenza dispone. Permanente che dalle rappresentazioni non ci può esser dato, ma pure è richiesto; ché neppure le rappresentazioni, nel loro alternarsi e avvicendarsi, ci sarebbero senza questo permanente.

b) *Il quadrivio tra i permanenti del sentito e l'essere presupposto dai noumeni.* — Con questi permanenti passiamo, o dovremmo passare, dal nulla all'essere. Questi permanenti, presupposti delle rappresentazioni sensibili, sono gli esistenti che noi indichiamo, quando determiniamo l'essere con la noumenicità razionale? Non pare, per quanto Kant non si ponga esplicitamente questa domanda. Ponendola, noi dobbiamo rispondere di no. Perché? Ecco: i noumeni sono delle categorie assolutizzate. La sostanza entificata è anima; la causa è il mondo; la reciprocità è Dio.

Questa entificazione ideale, dunque, non ha nulla a che fare con le intuizioni distinte, con le singolari cose che sentiamo, appunto perché non ha nulla a che fare col senso, e perciò non ha nulla a che fare con i permanenti presupposti da quelle intuizioni. Par di trovarsi dinanzi ad una duplice entificazione di enti sconosciuti: una determinata dal mondo, l'altra determinata dall'essere. I permanenti del senso sono determinati dal mondo esterno, pur senza essere schietta rappresentazione; i noumeni sono o pretendono di essere determinazioni dell'essere, pur nascendo da schiette esigenze formali del conoscere. L'assolutezza che è propria dell'essere investe questi secondi, non pare possa investire i primi. Sono, dunque, due gli esseri: quello dei permanenti del senso (il mondo, il cosiddetto mondo esterno) e quello dei permanenti noumenizzati dalla ragione (il vero e proprio essere in sé)? Se si vuole escludere la dualità, bisognerebbe o dire che l'essere (cosa in sé) non è dato dagli sconosciuti permanenti determinanti le intuizioni sin-

golari, ma è dato dagli sconosciuti oggetti presupposti dalla ragione noumenizzante, o affermare precisamente il contrario, o infine identificare gli uni con gli altri. Se si deve scegliere una via, che sia informata allo spirito della filosofia e della personalità di Kant, non v'è dubbio che bisogna scegliere la prima. L'affermazione dell'essere per Kant è dovuta alla ragione e non alla passiva sensazione: il senso ci mette in comunicazione con l'essere, fenomenizzandolo, ma è ben lungi dal darci la capacità di affermarlo. Questa è la ragione con la sua capacità dell'assoluto. La via da scegliere dunque è chiara; ma Kant non si sente di sceglierla e perciò si ferma e ci lascia dinanzi a questo quadrivio. Scegliere la via significherebbe dire: l'essere è materia, se i permanenti sottostanti alla sensazione sono essere in sé; ovvero: l'essere è spirito, se tale essere sono i permanenti sottostanti ai noumeni.

c) *Ritorno dall'esistenza speciale all'esistenza generale di relazione.* — Questo permanente dovrebbe pur essere la stessa cosa in sé, se vuole non essere rappresentazione (cfr. poi § 70). Dunque, la ragione umana ha questo uso puro reale e non puramente logico, pur rimanendo sempre una facoltà della conoscenza. Generalmente questo aspetto della dottrina kantiana non è stato valorizzato: della cosa in sé si è visto solo la parte negativa (inconoscibilità) e non quella positiva, quindi si è concluso facilmente alla negazione della cosa in sé. Invece l'uso puro e reale della conoscenza umana, che Kant affida alla facoltà della ragione, ci impone questo uso logico, ma neppure fenomenico. Se noi identificassimo l'uso della ragione con l'uso logico, lo ridurremmo al puro uso fenomenico: tutto il valore della ragione porremmo nella sua regolarità, e questa regolarità invece essa neppure può avere, se è privata di questo suo specialissimo uso reale che le viene dall'affermazione della cosa in sé. Questa la bussola che ci deve orientare per trattare il problema dell'esistenza in questo che abbiam detto regno della ragione.

Se l'esistente è quel permanente che è l'ultima parola che Kant ha posto a capo dell'indagine speciale sull'esistenza, e se questo permanente è non fenomenico (fenomenica è la rappresentazione che si riduce nella sensazione, non ciò che *aderisce* alla sensazione), ma neppur logico, cioè non risolventesi nelle qualità sensitive, ma neppure in un concetto puro o in una intuizione pura, parrebbe, se questo è vero — ed è incontestabilmente vero — che dalla categoria di esistenza si dovesse sviluppare tutta la *Dia-*

lettica. La categoria di esistenza dovrebbe darci tutti i problemi della *Dialettica,* giacché punto saldo, bussola, è questo *dover affermare l'essere in sé e nello stesso tempo riconoscere che di questo essere non possiamo avere alcuna conoscenza.*

Se esistente è la cosa in sé, i problemi, che la ragione pone e risolve o si illude di risolvere nella affermazione di questa, dovrebbero essere problemi che sviluppano, sotto questo aspetto razionale, quella specifica esigenza dell'esistenza che abbiamo vista svilupparsi nell'uso logico-fenomenico da uno specifico giudizio modale fino a uno specifico postulato del pensiero empirico in generale. Eppure tutti sanno che il mondo kantiano delle idee pure non si sviluppa da tale determinata esigenza intellettiva, e neppure dall'ordine (modalità), in cui questa si afferma, ma dall'ordine che Kant dice di relazione.

Infatti, ecco qual è il contenuto della *Dialettica trascendentale.* Oltre l'*Introduzione* (di cui abbiamo dato già qualche cenno) troviamo due libri: I) *Dei concetti della ragion pura*; II) *Dei raziocinii dialettici della ragion pura.* Nei concetti della ragion pura, che poi Kant dice « idee » — cioè quegli atti mentali che corrispondono per la ragione ai concetti intellettivi dell'intelletto —, non troviamo affatto un'idea che corrisponda all'esistenza; e questo perché Kant torna da quella che è l'impostazione speciale del problema formale dell'esistenza alla sua impostazione generale. Sappiamo già che, dei quattro ordini di categorie, i primi due costituiscono il loro aspetto matematico (qualità e quantità), gli ultimi due il loro aspetto dinamico (relazione e modalità). Ora, come Kant ci dice esplicitamente [20], la categoricità dinamica, cioè relazione e modalità, è proprio esigenza dell'esistenza, e così anche, reciprocamente, l'esistenza è relazione e modalità (dinamicità). *La relazione ha di mira l'esistenza degli oggetti in rapporto tra loro; la modalità ha di mira l'esistenza degli oggetti in rapporto con l'intelletto.* Comprendiamo così perché, nel passare alla *Dialettica,* Kant trascuri non solo la categoria di esistenza, ma anche tutta la modalità. Egli, in questo regno della ragione, deve guardare alla

---

[20] *Ib.*, p. 115: « Questa tavola, contenente quattro classi di concetti dell'intelletto, si può subito suddividere in due parti, delle quali la prima è indirizzata agli oggetti della intuizione (così pura come empirica), la seconda invece alla esistenza di questi oggetti (o in rapporto reciproco tra loro, o in rapporto con l'intelletto) ».

esistenza come tale, e perciò prende a fondamento la schietta esistenza, quella degli oggetti in rapporto reciproco tra loro (relazione), anziché l'esistenza di tali oggetti in rapporto con l'intelletto (modalità). Si capisce, quindi, perché tutta la *Dialettica* corrisponda alle categorie di relazione. La dialettica quindi appare il dominio esclusivo della relazione, in quanto questa è la schietta esistenza degli oggetti nel loro rapporto esistenziale, e non nel loro rapporto con l'intelletto, che minaccia di essere pur sempre soltanto una esistenza logica.

d) *Le categorie di relazione e le corrispondenti idee della ragione.* — A ciascuna categoria della relazione quindi corrisponde un'idea della ragione. E ne troviamo la dimostrazione [21] nel primo capitolo. Alla sostanza, che per Kant è « *categoria della relazione di inerenza e sussistenza* (substantia et accidens) » (p. 112), corrisponde *l'idea anima* [22]. L'anima è la relazione al soggetto del sillogismo categorico.

Così alla causa, che Kant definisce come « *categoria della relazione di causalità e dipendenza* (*causa ed effetto*) » (p. 112), corrisponde l'*idea del mondo*. Dove c'è causa c'è effetto; ora questo lo vediamo nel mondo che è tutta una serie di effetti che presuppongono delle cause. *Il mondo è la razionale relazione degli oggetti come fenomeni del sillogismo ipotetico.*

E infine alla comunanza, che Kant definisce « categoria *di relazione di azione reciproca* fra agente e paziente » (p. 112), corrisponde la terza idea: *Dio*. A questa terza idea giungiamo dal sillogismo disgiuntivo in cui sono enumerate tutte le possibilità di un concetto e quindi è ritrovato il « comune » a tutti i concetti, i quali devono essere reciproci per avere qualcosa in comune, cioè agenti e pazienti insieme. Questo comune sarà ciò che è richiesto da tutto ciò che mai ci possa essere: cioè Dio. *Dio è* dunque *la razionale relazione degli oggetti* (*come termini del pensiero in generale*) *del sillogismo disgiuntivo.*

---

[21] Puoi vedere la dimostrazione speciale o nell'« Enciclopedia Treccani » (voce *Kant*); o nel mio volume *La filosofia di Kant*, cit. Per ottenere il «sistema delle idee trascendentali», Kant fonde due criteri logici, quello delle specie dei sillogismi con quello della stessa relazione (cfr. pp. 304-305).

[22] È da notare che Kant pone anche la sostanza come categoria della relazione.

Queste le tre idee davanti alle quali ci troviamo: anima, mondo, Dio [23].

Intorno a queste tre idee si aggira tutto il contenuto della *Dialettica,* con le sue trasformazioni delle dimostrazioni della Psicologia, della Cosmologia e della Teologia razionali in *paralogismi, antinomie, ideali della ragion pura dogmatica.*

61 — La triplicità non dialettica della esistenza

a) *Liberazione dell'esistenza dalla dialettica.* — L'esistenza che è relazione riempie dunque tutto il mondo dialettico, cioè il mondo in sé visto dalla ragione. Sicché, sia che si riduca l'esistenza a questo puro rapporto di oggetti, sia che l'oggetto esistente, in quanto esistente, sia qualcosa oltre il rapporto, sempre l'esistenza nel mondo in sé sarebbe data da questi esistenti in rapporto tra loro.

Ma qui ci si presenta subito un problema pregiudiziale in base a quello che dicemmo canone di orientamento nella *Dialettica* (§ 60, a). Questa distinzione dell'esistente in sé (anima, mondo, Dio) è del primo aspetto o del secondo della *Dialettica*? È essere ineliminabile o conoscere apparente? La triplicità dell'essere in sé, che appare alla ragione, è posta o almeno conservata dalla Critica in quanto fa l'esame della dialettica erronea, ovvero è un *portato* della dialettica erronea? Alla domanda posta in questi termini, forse non si può dare, in nome di Kant, una risposta. Infatti Kant non ha sottoposto a critica né la distinzione della relazione logica in tre diverse relazioni, né la corrispettiva distinzione della relazione in sé nelle tre sue idee. Non possiamo, quindi, dare una risposta in nome di Kant. L'accettazione di quelle tre diverse funzioni logiche del giudizio e del sillogismo è giustificabile criticamente? E perché? E quali sono le intuizioni fondamentali, che

---

[23] Kant, *op. cit.*, pp. 304-305: « Ora, tutti i concetti puri in generale hanno che fare con l'unità sintetica delle rappresentazioni, ma i concetti della ragion pura (idee trascendentali), con l'unità sintetica incondizionata di tutte le condizioni in generale. Per conseguenza, tutte le idee trascendentali si possono ridurre sotto tre classi, di cui la prima comprende l'assoluta (incondizionata) unità del soggetto pensante, la seconda l'assoluta unità della serie delle condizioni del fenomeno, la terza l'assoluta unità della condizione di tutti gli oggetti del pensiero in generale ».

dobbiamo vedere sotto ciascuna di queste diverse funzioni logiche? Credo sia difficile dare una risposta a queste domande.

Pure io ritengo che la domanda, se la triplicità esistenziale posta dalla dialettica sia per Kant essere ineliminabile o dimostrare erroneo, possa essere formulata in modo da consentire, da parte di Kant, una risposta. « Questa triplicità si esaurisce tutta nei raziocinii dialettici (paralogismi, antinomie, ideali), in quanto erronei, ovvero rimane al di là di questi raziocinii dialettici? ». Quando poniamo così la domanda, troviamo che Kant non ha mai messo in dubbio né l'esistenza dell'anima, né quella del mondo, né, tanto meno, quella di Dio. La dimostrazione che Kant dà della falsità dei distinti sillogismi dogmatici non investe mai la distinzione dei loro oggetti, che rimane, per Kant, sempre saldamente ammessa, anche se non dimostrata criticamente. C'è di più: per Kant la distinzione critica delle tre idee è fondata su una presupposta, acritica, indubitabilità dell'esistenza dell'oggetto di ciascuna di queste tre idee. Kant rimane sempre il Kant dell'*Unico argomento,* il quale affermava che « la Provvidenza non ha voluto che cognizioni sommamente necessarie per la felicità poggiassero su sottigliezza di fini ragionamenti, ma le ha immediatamente trasmesse alla *naturale intelligenza umana...* » (*Scritti precritici,* cit., p. 103). Perciò per Kant, anche critico, non c'è mai stato dubbio: l'anima esiste, il mondo esiste, Dio esiste.

La Critica ha scosso le dimostrazioni scientifiche, ma ha lasciato integra la coscienza comune; anzi si è fondata su di questa per scuotere quelle pretese dimostrazioni.

Resta, dopo Kant, da fare la critica di questa coscienza comune, per vedere il valore e le esigenze di queste sue ammissioni. Comunque, per Kant, questa triplice distinzione è *essere in sé,* non è conoscere apparente. E cioè, i raziocinii dialettici puramente apparenti non investono l'esistenza distinta; il paralogismo, ad es., non investe l'esistenza dell'anima come tale, ma investe la dimostrazione scientifica che di essa si dà. Questa dimostrazione è un paralogismo, non l'esistenza dell'anima. Perciò la confutazione critica di quella dimostrazione non investe l'esistenza. Si dica altrettanto — con i dovuti mutamenti per la diversità delle idee — per le antinomie e l'ideale.

b) *L'ampliamento della Critica come fondamento della valutazione della non dialetticità dell'esistenza.* — Dalla soluzione, quindi, di questo problema pregiudiziale ci si svela la valutazione

che dobbiamo fare della dialettica. Questa, come tale, *non investe l'esistenza*: quindi abbiamo una liberazione dell'esistenza dall'errore dialettico. È questa una prima conseguenza di quello che ho detto canone interpretativo necessario ad intendere Kant.

Altra questione è la ricerca dell'accettazione o meno di questa liberazione. Per fare tale ricerca, dobbiamo avere a fondamento la stessa Critica, ma nella sua universalità e innegabilità, cioè la critica della coscienza e non soltanto della conoscenza. Questa critica della coscienza ci impone l'esame non più soltanto scientifico, ma coscienziale di quelle esigenze, che diconsi anima, mondo e Dio. Questa critica ci dirà anche se queste esigenze investano o no l'esistenza; l'esistenza anch'essa non deve sfuggire all'esame critico. Finora questa critica dell'esistenza, scambiata con la cosa in sé, non era stata vista. Si era soltanto negata la cosa in sé, senza critica, deducendo la negazione proprio dalla Critica kantiana, la quale con la sua esigenza richiedeva la cosa in sé e con i suoi dubbi dialettici non investiva quella esistenza, che Kant, sia pure acriticamente, dava alla stessa cosa in sé.

Quella deduzione negativa, perciò, fu una falsificazione di Kant e un abbandono della Critica. Se non vogliamo falsificare Kant, e se non vogliamo abbandonare la Critica, dobbiamo semplicemente ampliare e approfondire la Critica, facendo che essa investa, come critica della coscienza, anche la cosa in sé. È questo lo sforzo ch'io vengo facendo da anni, ma che forse pochi ancora comprendono. Forse, nonostante le apparenze contrarie, tutto il contemporaneo processo filosofico, se non è anticritico, è certo acritico, cioè, in massima parte, dogmatismo empirico; e rompere il sonno dogmatico non è facile cosa.

c) *La dialetticità dell'esistenza di Dio non nella soluzione ma nell'impostazione del problema.* — Dobbiamo dunque ora esaminare questo determinarsi della esistenza in anima, mondo e Dio, e quindi il determinarsi di questo problema dell'esistenza in generale in problema specifico dell'esistenza dell'anima, di Dio, del mondo.

Per quanto riguarda il problema dell'esistenza di Dio me ne sono occupato a lungo [24] e quindi accennerò al risultato cui sono giunto da questo proseguire e ampliare la Critica kantiana.

---

[24] Vedi il mio *La filosofia di Kant. L'idea teologica*, cit.

In ogni dimostrazione dell'esistenza di Dio, fino a Kant, c'era un'apparenza di dimostrazione, cioè c'era una dialettica erronea. Kant ha constatato questo, e lo ha constatato, a mio avviso, più che legittimamente. Ma Kant non si è domandato da che cosa dipende questa erroneità della dimostrazione dell'esistenza di Dio, cioè non ha sottoposto a critica questo giudizio riguardante l'esistenza, e non poteva sottoporlo a critica perché, per Kant, l'esistenza si libera dalla Critica, in quanto riguarda la cosa in sé. Non solo la dimostrazione dell'esistenza di Dio, ma lo stesso problema dell'esistenza di Dio è un problema della dialettica naturale e necessaria. Questo problema, come tale, non è divenuto un problema della dialettica critica, cioè di quella dialettica che scopre l'errore e quindi lo elimina (giacché scoprirlo è eliminarlo). Kant non ha visto l'errore che sta nella stessa impostazione del problema di Dio come problema dell'esistenza di Dio; non ha visto che l'errore dialettico non sta nella dimostrazione che si dà a soluzione di quel problema, ma sta proprio nella impostazione di esso. Perché Dio, qualunque intuizione se ne abbia, qualunque concetto si cerchi di esplicarne, si elevi a mito o si rinchiuda in un'esigenza filosofica, quando noi lo ricerchiamo in quella esigenza di coscienza necessitante ad Esso, sempre Dio è Principio spirituale, cioè assoluto Principio. Non possiamo togliere a Dio questi due caratteri del Principio: la spiritualità e l'assolutezza. Cioè Dio è quello che direi kantianamente l'« onnicomune »: Kant fa corrispondere la categoria di comunanza, la terza delle categorie di relazione, all'idea di Dio. Nella dottrina tradizionale si dice che Dio è presente in tutto: è quello ch'io dico l'*immanenza* che è *trascendenza assoluta.*

L'esistenza invece è, come vedemmo, l'individuo risultante dall'incrocio di più linee ed avente una individualità sua propria inconfondibile con quella di altri, ma appunto per questo richiedente quella di altri, omogenei a lui. Questo è l'esistente, quello ch'io dico il *singolare*. Quindi, porre il problema dell'esistenza di Dio è porre il problema della riduzione del Principio a ente singolare, e quindi è falsificare Dio, perché è volerlo rendere singolare e cioè un individuo tra altri individui, ed è falsificare l'esistente, perché è volergli dare in qualche modo l'assolutezza del Principio.

La dimostrazione kantiana, dunque, della dialetticità di tale problema è esatta, ma è insufficiente la critica di Kant, perché egli non è salito dalla soluzione di questo problema alla sua impostazione.

Proseguendo la Critica kantiana, e quindi passando dalla dialettica erronea alla dialettica critica, che sia capace di superare l'apparenza — e noi questo abbiamo la pretesa di aver fatto e di continuare a fare —, per impostare il problema di Dio come va impostato, bisogna fare una cosa semplicissima e che pare scandalosa: *spogliare Dio della esistenza.* Questa non è una limitazione, e tanto meno significa negare Dio: dare a Dio l'esistenza, che è necessariamente plurima e singolare, questo è limitare e negare Dio. In fondo io nego che il problema dell'esistenza di Dio abbia un significato. L'esigenza di Dio che tutti abbiamo nella coscienza non è questo contraddittorio fare esistere come un singolare (uno fra tanti) l'Unico. Porre il problema dell'esistenza di Dio, è negare Dio, non è porne il problema. Questo è il problema filosofico della immanenza; appunto perché Dio è l'assoluto trascendente. Immanenza, dunque, non naturalistica, che consiste nell'esaurirsi dell'essere nel divenire, e neppure panteistica: il teismo personalistico è panteismo, il teismo oggettivo è forse *la prima radicale confutazione del panteismo.* Ogni dimostrazione di Dio che sia la conseguenza di quella impostazione del problema di Dio come problema della sua esistenza, non può essere che panteistica, poiché là dove si ammette che esistente è Dio, non può esservi esistenza per altri.

Questo dunque il risultato cui giungo nel volume *La filosofia di Kant. L'idea teologica.*

Quindi dell'esistenza, che Kant dà a Dio, possiamo non occuparci. Ci occuperemo invece dell'esistenza del mondo, per passare poi a quella che, per me, è la vera esigenza dell'esistenza: l'anima.

Capitolo Nono

SCOPERTA DELL'ESSERE ATTRAVERSO LE ANTINOMIE

62 — I CONCETTI COSMOLOGICI:

A) MATEMATICI

a) *Il mondo può essere idea?* — Passiamo, dunque, ad occuparci del mondo, cioè di quella relazione di eventi che diciamo mondo: ma — pone in evidenza Kant, forse per primo — del mondo *a*) come idea della ragione, non come concetto né puro né empirico dell'intelletto, *b*) idea, però, che è esigenza incontestabile che l'esistenza (cosa in sé) dà alla ragione (§ 61, a).

Cominciamo col renderci conto chiaro ed esplicito di questa distinzione *a*) tra idea e concetto in Kant. In fondo la distinzione si riduce a questo: è concetto puro ciò che costituisce la schietta possibilità della esperienza (se costituisse non la possibilità, ma la stessa esperienza, non sarebbe concetto puro); è concetto empirico la stessa esperienza nella sua pienezza sensibile. Quindi è *immanente,* nel senso che Kant dà a tale parola, cioè *ha valore soltanto nell'esperienza,* non solo l'oggetto dell'esperienza concretamente *sentito* dal pensante nel concetto empirico, ma lo stesso concetto puro che rende possibile la trasformazione del sentito in oggetto di esperienza. L'idea, invece, come tale *non costituisce neppure la schietta possibilità dell'esperienza,* perché pretende di essere idea della cosa in sé, che, per Kant, non può risultare in nessuna esperienza. Quindi l'oggetto (cosa in sé) dell'idea sarà *trascendente* — il che non significa altro che *fuori della possibilità dell'esperienza* — e non potrà essere sentito (*soprasensibile*).

Ora, l'idea di fronte alla quale noi ci troviamo, è quella *co-*

smologica. Kant stesso ci prospetta subito una difficoltà [1]: l'oggetto di questa idea è il mondo sensibile e perciò è un oggetto immanente, non trascendente. Pare, quindi, che ci troviamo di fronte non a un'idea, ma a un concetto. Pure Kant ce lo presenta invece come oggetto di un'idea, perché il mondo stesso, nel suo essere sperimentato, suscita quell'esigenza pura della ragione, che diciamo idea cosmologica, in quanto la connessione del condizionato con la sua condizione, nella quale l'esperienza fa consistere il mondo, non può essere adeguata dall'esperienza stessa, cioè non può essere raggiunta nella sua totalità. In tal modo il mondo sensibile si mette al di là della esperienza che pur lo costituisce: diventa trascendente. Perciò il mondo come mondo non lo sentiamo mai: sentire il mondo sarebbe avere una esperienza di *tutto* il mondo. Ora chi mai traduce in intuizione (ché questo è avere esperienza per Kant) il mondo come tale? Questa impossibilità che il *mondo* sia una intuizione è ciò che lo costituisce idea della ragione in quanto uno, in quanto *il mondo*.

Quindi il mondo, come tale, è trascendente, non è sensibile. Abbiamo così risoluta questa prima difficoltà: l'idea cosmologica è idea e non concetto, pur essendo il suo oggetto quella esistenza che si risolve appunto nella relazione causale del sentito come tale, a differenza degli oggetti delle altre due idee (anima, Dio), i quali sfuggono in ogni modo al sentire. La trascendenza di questi ultimi oggetti pare come un raddoppiamento di quella dell'oggetto dell'idea di mondo; o, se si vuole, la trascendenza di questo è come un dimezzamento della trascendenza di quelli. Comune agli uni e all'altro è la trascendenza richiesta dalla assolutizzazione delle categorie. Una critica della coscienza, che investisse anche l'esistenza (§ 61, a, b), forse renderebbe conto di que-

---

[1] KANT, *Prolegomeni*, cit., § 50, p. 146: « Io chiamo cosmologica questa idea, perché essa prende il suo oggetto sempre soltanto nel mondo sensibile, né fa uso di altre fuorché di quelle il sui oggetto (*Gegenstand*) è un oggetto (*Objekt*) dei sensi, quindi per tanto è immanente e non trascendente, e conseguentemente fin a questo punto non è ancora una idea; al contrario pensare l'anima come una sostanza semplice vuol dire già pensare un oggetto (il semplice) tale da non poter essere affatto rappresentato ai sensi. Tuttavia l'idea cosmologica estende tanto la connessione del condizionato con la sua condizione (sia questa matematica o dinamica), che l'esperienza non può mai uguagliarla, ed è perciò riguardo a questo punto sempre un'idea, il cui oggetto non può mai esser dato adeguatamente in una esperienza quale che sia ».

sta eterogeneità di una idea di fronte alle altre. Ma noi non dobbiamo fare qui la nostra concreta critica della coscienza: ci contentiamo di portare Kant sempre fino al limite, pel quale la sua *critica della conoscenza scientifica sfocia nella critica della coscienza concreta.*

b) *L'idea mondo come sistema di concetti cosmologici, e generico criterio determinativo del sistema.* — L'idea cosmologica non è una sola idea: è un *sistema di idee,* che Kant dice *concetti cosmologici.* L'idea di mondo, pretendendo chiudere in un oggetto unico, e cioè assolutizzare nel loro insieme, gli enti costitutivi dell'esperienza, deve prendere un atteggiamento di fronte a ciascun ordine di categorie nelle quali l'esperienza si distribuisce [2]. Perciò l'idea cosmologica si risolve in un sistema di idee [3]: il mondo, per quanto si elevi a totalità assoluta, resta sempre una totalità assoluta dell'empirico. La relazione causale che diciamo mondo si snoda di fronte ai titoli diversi delle categorie, chiedendo da ciascuno di essi, nella loro genericità o nella determinatezza di una loro categoria, un suo proprio carattere specifico. Così col concetto cosmologico vengono a fondersi nella relazione causale tutte le esigenze categoriche dell'intelletto.

Ecco perché questi concetti cosmologici non possiamo trarli ancora che dallo stesso intelletto, e non dalla pura ragione. Come la generica idea cosmologica, così le determinazioni sue traggono origine dalla distinzione intellettiva di categorie. Per quella, la ragione ipotetica svolge l'intelletto ipotetico; per queste, la ragione cosmica trascendente svolge l'intelletto logico trascendentale.

Questo intelletto logico trascendentale, nella sua rispondenza (e non opposizione) alla effettiva intuitività umana, è il fondamento

---

[2] KANT, *Critica della ragion pura*, cit., p. 337: « Per poter enumerare queste idee secondo un principio, con precisione sistematica, dobbiamo primieramente osservare, che è soltanto l'intelletto quello da cui possono derivare concetti puri e trascendentali, e che la ragione propriamente non produce nessun concetto, ma, se mai, libera solamente il concetto intellettuale dalle inevitabili limitazioni di una esperienza possibile, e tenta perciò di estenderlo di là dai limiti dell'empirico, ma tuttavia in connessione con esso ».

[3] KANT, *op. cit.*, p. 336: « Io chiamo tutte le idee trascendentali, in quanto concernono la totalità assoluta nella sintesi dei fenomeni, concetti cosmologici (*Weltbegriffe*): parte a causa appunto di questa totalità incondizionata, su cui si fonda il concetto dell'universo, che è esso stesso un'idea; parte perché esse tendono unicamente alla sintesi dei fenomeni ».

dogmatico di tutta la costruzione critica kantiana: la ragione non vi aggiunge nulla di fondamentale.

c) *L'intuizione come specifico criterio determinativo dei concetti cosmologici matematici: il mondo come quanto (composto) e come quale (diviso).* — Pare, seguendo questo criterio categorico, che noi ci dobbiamo trovare dinanzi a dodici concetti cosmologici. Invece Kant ce ne dà quattro solamente. Perché, siccome l'idea cosmologica è la sublimazione della relazione in quanto causalità, e siccome la causalità si ha là dove si ha la serie (l'effetto A che diventa causa A^1, produce l'effetto B, che a sua volta diverrà causa B^1, e produrrà l'effetto C, e così via), l'idea cosmologica prenderà il suo atteggiamento soltanto dove c'è serie. Ora, siccome non tutte le categorie richiedono la serie, così delle categorie saranno elevabili a concetti cosmologici solo quelle che ci pongono dinanzi ad una serie [4].

Però neppure Kant tiene rigorosamente fede a questo criterio, perché per la prima delle due classi di categorie (la classe matematica) che riguarda i due ordini di quantità e di qualità, egli non sceglie nessuna delle loro determinate categorie per elevarla a concetto cosmologico. Ricordandosi che questi due ordini riguardano categorie matematiche e non dinamiche, cioè si riferiscono agli oggetti in quanto dati dalle intuizioni, sono cioè veramente, proprio come ordini di categorie, rispondenti alla intuizione, Kant, invece di sublimare a concetto cosmologico una categoria per ciascuno dei due ordini, sublima il significato che ciascuno di questi ha, e che egli trae dalla distinzione che la concreta intuizione empirica ha in se stessa: la distinzione di *forma e materia*. Il primo ordine, quello della quantità, diventa ordine della forma dell'intuizione, forma che si presenta, sia in quanto spazio che in quanto tempo, come quantità. Kant quindi trae il primo concetto cosmologico dai « *quanti originari* » [5]. Ora la forma dell'intuizione (tempo e spa-

---

[4] *Ib.*, p. 337: « Sicché, in primo luogo, le idee trascendentali non saranno propriamente se non categorie spinte fino all'incondizionato, e si potranno ridurre in una tavola ordinata secondo i titoli di esse categorie. In secondo luogo, d'altra parte, non tutte le categorie potranno tuttavia servire a tal uopo, ma soltanto quelle, in cui la sintesi costituisce una serie, e una serie di condizioni, subordinate (non coordinate) tra loro, di un condizionato ».

[3] *Ib.*, pp. 338-339: « Ora, per istituire secondo la tavola delle cate-

zio) dà veramente luogo a serie? Per Kant che il tempo dia luogo a serie, non c'è dubbio. Il tempo, egli dice, è esso stesso una serie (infatti Kant concepisce il tempo come un prima e un poi): esige quindi uno specifico atteggiamento dell'idea cosmologica, esige che questa si determini in un primo concetto cosmologico. Lo spazio, invece, pare che non costituisca per se stesso una serie. Ma le parti dello spazio, in che modo noi le apprendiamo, se non per mezzo della forma del tempo [6]?

Così si può dire che il tempo impone il proprio *essere in serie* allo spazio, che il suo proprio essere in serie ripete soltanto dal tempo. Così, per Kant, pare che i *quanti originarii,* almeno in quanto costitutivi di serie, *siano i successivi temporali, non gli estesi spaziali.*

Questo problema ci basta averlo accennato e per quanto riguarda Kant e per quanto riguarda la sua problematicità in generale. Mettiamolo ora da parte, pur additandolo alla riflessione speculativa.

Ecco dunque costituito il primo concetto cosmologico che sarà questo: il *mondo come « la totalità assoluta della composizione del tutto dato di tutti i fenomeni »* (p. 341).

E vediamo l'altro ordine matematico di categorie: quello di qualità, al quale Kant dà il significato di *materia della intuizione.*

Quando noi ci fermiamo alla materia come qualità sentita delle cose, la vediamo sempre divisibile in parti, ma non in modo che ciascuna parte non sia divisibile a sua volta in parti [7].

Questa divisione ci pone di fronte ad una serie di parti, che sono *i gradi.* Gradi qualitativi, ma pur gradi; cioè *non estesi* ma *intensi.* Per la qualità, dunque, il mondo si presenta come un *quale* diviso in *gradi,* perché sappiamo che la qualità, la quale è data dalla sensazione propriamente e non dalla forma dell'intuizione, per Kant si traduce in un *quanto,* non estensivo come la qualità formale, ma *intensivo.* Siamo così al secondo concetto cosmolo-

---

gorie la tavola delle idee, prendiamo da prima i due quanti originari di ogni nostra intuizione, tempo e spazio ».

[6] *Ib.*, p. 339: « Se non che, la sintesi delle molteplici parti dello spazio, per cui noi lo apprendiamo, è tuttavia successiva, e però avviene nel tempo, e contiene una serie ».

[7] *Ib.*, p. 340: « In secondo luogo, la realtà nello spazio, cioè la materia, è un condizionato, le cui condizioni interne sono le sue parti, e le parti delle parti le condizioni remote ».

gico: il mondo come « *la totalità assoluta della divisione di un tutto dato nel fenomeno* » (p. 341). Quella esigenza di ragione, che, in corrispondenza della relazione causale, diciamo mondo, si determina come *composizione* e come *divisione*: il mondo è un *quid* composto, il mondo è un *quid* diviso.

d) *Il mondo intuito: dal Kant scienziato al Kant critico.* — Entrambi questi concetti cosmologici della ragione — il mondo come il *quanto composto,* il mondo come il *quale diviso* — ci ripresentano senz'altro, come razionale, il mondo intuito.

Conferma questa di quanto già dissi, che non bisogna scindere, nell'intendere Kant, la forma intellettiva dal contenuto intuitivo. Qui troviamo l'intuizione portata a quella sublimazione che è l'idea assoluta e incondizionata. Questa sublimazione razionale richiede che già la formulazione stessa degli ordini di categorie di quantità e di qualità, proprio come ordini di categorie, abbia questo significato e quindi questo fondamento intuitivo.

Il mondo matematico intuitivo, al quale esplicitamente saliamo con la ragione, ci ricorda molto da vicino il mondo scientifico, dal quale è partito il Kant dogmatico e non ancora critico della *Monadologia* (1756), il mondo che si presentava come geometrico nella infinita divisibilità del suo spazio e come metafisico nella sostanziale composizione dei suoi elementi. Di quel mondo geometrico-metafisico Kant non vedeva ancora l'esigenza del dover essere il mondo, e credeva di poter conciliare i due aspetti, esaminando le esigenze dei singoli corpi nella loro estesa composizione. Qui si presenta il mondo come il corpo totale, assolutamente composto da una parte, assolutamente diviso dall'altra nella sua totalità. È anche essa una antinomia, che Kant non considera più, in quanto crede di averla superata nell'inerenza reciproca di forma e materia.

In quanto inerenza, da un canto, la pura geometricità, fusasi con la temporalità, guarda il mondo, non più nella sua divisibilità, ma nel suo essere un composto; dall'altro, la pura metafisicità, proprio essa, ridotta a schietta gradualità qualitativa, è costretta a guardare il mondo non nella sua sostanzialità indivisibile, ma nella sua divisibilità.

L'aspetto geometrico del mondo si è rovesciato ponendosi come il quantitativo mondo composto, l'aspetto metafisico si è rovesciato ponendosi come il qualitativo mondo diviso. Questo il mondo intuito nella dialettica (ragione). Però, in complesso, la matematica, attraverso la serie e la quantità dell'intuire, costituisce an-

cor sempre la forma; la metafisica, attraverso il grado e la qualità *del sentito,* si dissolve in contenuto del senso, nella sua materia.

63 — I CONCETTI COSMOLOGICI: B) DINAMICI

a) *Il mondo causale* (*genesi*). — Passiamo ora a vedere come nasce il terzo concetto cosmologico che deve nascere dal terzo ordine di categorie: la relazione. Ricordiamo innanzi tutto che per Kant la relazione è rapporto degli esistenti tra loro (§ 60, c). Col terzo concetto si passa al secondo criterio specifico della determinazione dell'idea in concetti: e cioè il venire questa determinazione non più dal titolo stesso delle categorie, ma da una determinata categoria. Indicazione per scegliere tra le tre categorie di relazione (comunanza, causa, sostanza) sarà questa: che *contenga la serie.* Or sappiamo già che tutta l'idea di mondo corrisponde alla relazione di *causa,* « causalità e dipendenza (causa ed effetto) » (p. 112), proprio perché questa dà la serie in cui consiste il mondo, a differenza delle altre due categorie (sostanza, comunanza), che, almeno qui (cfr. p. 340), Kant fa osservare che non costituiscono serie. Perciò, nell'ambito della relazione, la categoria determinante l'idea generale di mondo in un concetto cosmologico determinato non potrà essere altra da quella di causa, perché è sempre la serie che rende possibile la elevazione di una categoria a idea cosmologica [8].

La dimostrazione che dà Kant del perché non c'è serie nella categoria di sostanza e in quella di comunanza possiamo così riassumere: esse categorie non ci mettono dinanzi a tanti collegati (relazione), ma dinanzi a una relazione che è intrinseca a due, non a molti. Ci troviamo, sì, davanti a una relazione di inerenza o di comunanza, ma ad una relazione intrinseca ad un blocco, che non ci sospinge di dato in dato, ma tutti i dati vede nella loro inerenza

---

[8] *Ib.*, pp. 340-341: « Resta, dunque, soltanto la categoria della causalità, la quale presenta una serie di cause di un dato effetto, nella quale si può risalire da questo ultimo, come effetto, a quelle, come condizioni e rispondere alla questione della ragione ».

Ad es.: oggi splende il sole. Noi possiamo domandarci, dice Kant, di quale causa esso sia l'effetto. Possiamo essere sicuri che, risalendo dall'effetto alla causa, arriveremo all'infinito; ci troveremo dinanzi a una serie regressiva di cause.

(sostanza) o reciprocità (comunanza) (cfr. p. 341). Siamo, dunque, in due forme di relazione che non costituiscono serie. Solo la relazione di causa ci dà una serie di tanti *quid* legati l'uno all'altro proprio dal loro essere in una serie irreversibile. Perciò la stessa relazione causale ci dà l'idea di mondo in generale e un suo determinato concetto, che è « *la totalità assoluta dell'origine di un fenomeno in generale* ». Quando noi andiamo a cercare l'origine (*Entstehung*-nascita) di un fenomeno, noi troviamo una totalità assoluta di cause che portano a quel fenomeno come al loro ultimo effetto. Il mondo si organizza nella sua genesi: ci si presenta nella sua dinamica generazione intrinseca.

b) *Il mondo esistente* (*dipendenza*). — E passiamo al quarto concetto cosmologico, quello rispondente alla modalità, la quale è pur sempre rapporto di esistenti, ma di fronte al nostro conoscerli, mentre la relazione è rapporto degli esistenti tra loro. Anche qui delle tre categorie (possibilità-impossibilità, esistenza-inesistenza, necessità-contingenza nella *Critica della ragion pura* e nei *Prolegomeni*: possibilità, esistenza, necessità) una, quella che permette e richiede la serie, ci dovrebbe dare il concetto cosmologico. Kant sceglie come tale l'esistenza.

Ma, vedemmo (§ 56), l'esistenza categorica ha come suo ultimo risultato il permanente, il quale non richiede serie. Kant, quindi, per piegare questa categoria all'esigenza della serie, ricorre alla esigenza della condizionatezza [9]; ma non per questo fa condizionata la stessa esistenza, ma trova bensì anche in essa, che pur è

---

[9] Questo della condizionatezza della cosa di esperienza da cui si parte è, per Kant, criterio genericissimo del salire alle idee, cioè all'incondizionato. Solo quando partiamo da una cosa come condizionata, sentiamo, secondo Kant, l'esigenza della incondizionatezza assoluta. La sentiamo con la ragione che è conclusiva, cioè cerca l'assoluto, cioè il non condizionato condizionante del condizionato. Quindi, dicevo, la condizionalità è il sommo criterio che muove alle idee; ma proprio questa ragionevolezza che richiede l'incondizionato, deve partire, per Kant, dal condizionato. L'assoluto deve essere non condizionato ma condizionante; ma pure il punto di partenza, per Kant come per Tommaso d'Aquino, è il condizionato. Entrambi non vedono (non si vede ancora oggi) che così il solo positivo rimane il condizionato, e il condizionante non potrà che risultare negativo. Che poi la positività del condizionante non sopprima la positività del condizionato (sarebbe sopprimere anche la propria positività di condizionante) è certo esigenza imprescindibile anch'essa. La coscienza bisogna che sia *concreta*.

del permanente, qualcosa di condizionato: il mutevole di questo permanente. Non c'è mutamento senza ragione del mutamento, e perciò *ogni mutamento è condizionato dalla causa di esso,* la quale è un mutamento anch'essa, e così via: la condizionatezza dei mutamenti nell'esistenza costituisce dunque la serie.

Così Kant, certo non senza artificio, riesce a portare l'esigenza della serie nell'esistenza, ma facendo soccorrere l'esigenza esistenziale della modalità dalla esigenza sostanziale della relazione, giacché il mutamento condizionato non è altro se non quell'accidentale, che troviamo nella sostanza, quando è definita come categoria « dell'inerenza e sussistenza », spiegata come « substantia et accidens », e posta quindi come relazione del mutevole *accidens* (è il *quod tolli potest*) alla permanente *substantia* [10].

Ma questo accidentale è considerato nell'esistenza, non nella sostanza, quindi, non nel suo inerire al sostrato, ma nel suo cambiare il permanente. E perciò questo mutevole accidentale nell'esistente permanente, nel suo essere in serie, è collegato da quella causalità, che, come categoria della relazione anch'essa, abbiam visto trasformarsi nel concetto del mondo nel suo generare; non è visto nel suo inerire al permanente, ma nel suo esser generato causalmente da un altro mutevole accidentale.

Così, da una parte, la sostanzialità, che nel puro campo della relazione aveva dato luogo non a una serie cosmica, ma alla idea pura di anima, portata, per l'accidentalità che inerisce in essa, nel campo della modalità, dà all'esistente ciò che può essere in serie, e, dall'altra, la causalità, che con la sua serie ci dava già il concetto del mondo in generazione, collegando gli accidentali non col sostrato in cui ineriscono, ma tra loro, mette effettivamente in serie nell'esistenza gli accidentali della sostanza. E si ha così il quarto concetto cosmologico: il mondo è « *la totalità assoluta della dipendenza dell'esistenza del mutevole nel fenomeno* ». Qui il carattere specifico è questo di « *dipendenza del mutevole* ». Non si tratta del *generarsi* degli enti nel mondo; si tratta del loro *mutare.*

---

[10] *Ib.*, p. 341: « In quarto luogo, i concetti del possibile, reale e necessario non menano a una serie, fuorché solamente in quanto l'accidentale nell'esistenza deve essere sempre considerato come condizionato, e, secondo la regola dell'intelletto, accenna a una condizione, data la quale è necessario che questa rinvii a una causa più alta, finché la ragione non trovi più nella totalità della serie se non la necessità incondizionata ».

c) *La complessiva idea cosmologica sistematica.* — Abbiamo chiara ora l'idea di mondo nei suoi concetti cosmologici; noi pensiamo il mondo come il *quanto totale e il quale assoluto, nell'intrinseco generarsi dei suoi enti e dipendere dei suoi mutamenti.*

Questa in complesso è l'esigenza naturale e necessaria che noi diciamo idea cosmologica: pensare il mondo come il quanto, il quale, il generare e il dipendere. Da questa nascono tutte le domande che facciamo intorno al mondo, tutti i che, i come, i donde, ecc. Possiamo fare a meno di pensarlo in tal modo e di porre tali domande? Kant lo esclude decisamente, poiché, egli ci dice, la ragione non è, come l'intelletto, soltanto discorsiva, ma è anche conclusiva. Siamo giustificati nel concepire così il mondo? Sapremmo dare insomma una risposta esauriente a quelle domande? Kant conclude che le risposte che noi diamo sono tutte apparenti, perché cadono in antinomie.

64 — Il giudizio critico della dialettica cosmologica

a) *Accordo e disaccordo tra ragione comune e ragione critica.* — Nella sopradescritta presentazione del mondo sono d'accordo la ragione dogmatica e la ragione critica, perché, in fondo, questa presentazione è una pura e semplice deduzione dal sillogismo ipotetico nella sua quadruplice faccia di funzione giudicativa.

E siccome ragione critica e ragione dogmatica sono d'accordo e nel giudicare e nel sillogizzare, così esse sono pure d'accordo nel presentare il mondo in questo modo, secondo i quattro concetti cosmologici già esposti. Il disaccordo fondamentale che nasce tra loro sta nella Critica, cioè nell'*esame della possibilità conoscitiva della ragione pura.* La ragione dogmatica è ragione che non si è sottoposta ancora a tale esame, e perciò è arbitraria nel contenuto reale dei suoi giudizi e dei suoi sillogismi, cioè della sua trascendentalità. Ora essa è chiamata invece a tale esame dalla Critica, nella quale la ragione da dogmatica *diventa critica,* cioè consapevole della sua possibilità conoscitiva, *diventa ragione trascendentale.* In tal modo la ragione critica, per questo esame intrinseco che ha fatto dei suoi poteri, si erige a *giudice* della ragione che tale esame non ha fatto, cioè della ragione dogmatica. In questo *giudizio* (processo e sentenza) vien fuori (giacché siamo in linguaggio forense possiamo continuarne l'allegoria) il « delitto » di cui è imputata la ragione dogmatica: essa è, nel conoscere il

mondo, antinomica. Giudice e giudicato concepiscono il mondo ugualmente: ma il giudicato non si accorge di incorrere nell'antinomicità che si riscontra in ciascuno di questi concetti cosmologici. E il giudice trova e dà la prova del delitto. Il fatto è che si concepisce il mondo come il quanto, il quale, il generante e il dipendente.

Ora, per dimostrare che in questo fatto c'è tale colpa di antinomicità, c'è bisogno di un fondamento. Il fondamento, nel diritto, ci è dato dalla legge. Quale è dunque la legge, cui s'appella questo giudice che è la ragione critica? Non che Kant ponga la domanda così come io l'ho posta, ma la si presuppone necessariamente, non tradendo affatto lo spirito di Kant che fonda la sua Critica sulla distinzione tra il *quid facti* e il *quid iuris.*

La legge è data dai « *principii generalmente ammessi* » [11].

b) *Il* consensus *come legge del giudizio critico e sua esigenza oggettiva.* — Che cosa vuol dire Kant con questa ammissione generale? Kant ci ha già parlato della *coscienza in generale,* che abbiamo mostrato che è la stessa oggettività della coscienza, cioè la assoluta ineliminabilità del suo valore. Questa ammissione generale di principii è la stessa coscienza in generale o è qualcos'altro? E se è la stessa coscienza in generale, questa devesi identificare con la ragione stessa, o devesi distinguere da questa come qualcosa di più ampio e di più profondo ancora che la ragione? Kant non si pone questi interrogativi, che pur ricevono indirettamente una risposta dal fondamento stesso che la Critica dà al suo giudizio (sentenza).

Perciò *a*) la confutazione che si crede di fare della Critica, accusandola di essere, in quanto ragione, giudice e parte insieme non è sufficiente, come *b*) non è sufficiente l'elevazione ad assoluto di questo autogiudizio. Ognuno vede che queste due opposte posizioni (la realistica confutatrice; l'idealistica elevatrice) partono entrambe dall'accettazione del concetto che la Critica sia ragione che, in quanto ragione, giudica se stessa: sono entrambe false in

---

[11] KANT, *Prolegomeni*, cit., § 52, b, p. 149: « L'unico caso possibile, in cui la ragione manifesterebbe, contro il suo volere, la sua intima dialettica che essa falsamente spaccia per sapere dogmatico, si avrebbe qualora essa fondasse una affermazione su un principio generalmente ammesso, e da un altro principio, ugualmente valido, risultasse, con la più grande dirittura di argomentazione, proprio il contrario ».

quanto deduzioni di un falso concetto. Chi mi intende, sa che questa confutazione delle due posizioni storiche richiede l'approfondimento e ampliamento della critica della conoscenza in critica della coscienza (cfr. § 61, b).

Torniamo al fondamento del giudizio critico: la legge a cui il giudice si appella è la coscienza in generale, o qualcosa di molto affine. Né dobbiamo qui, in quel battello che ci porta verso il mondo reale, limitare questa coscienza in generale all'unità sintetica appercettiva a cui essa era limitata nel mondo mentale dell'esperienza. Se andiamo verso il mondo reale, tratti proprio dalla esigenza della cosa in sé, dobbiamo, se non liberarci, almeno non farci irretire dalle percezioni, che, per Kant, sono sempre soggettive. E quindi, deducendo proprio rigorosamente da Kant [12], questi principii generalmente ammessi, questa coscienza in generale, questa legge fondamentale del nostro giudizio critico, non dobbiamo porli — in quanto li spogliamo delle percezioni limitate allo spazio e al tempo — nella coscienza empirica come tale, ma dobbiamo porli invece nella coscienza concreta, e più precisamente nella oggettività di questa coscienza concreta. Kant di questo non si è accorto: ma chiunque di ciò si accorga non può non ammetterlo nel suo argomentare, filosofi o no che si sia. Si viene così a ritrovare la giustificazione di quel vecchissimo e sempre rinascente argomento del *consensus omnium,* pel quale ciò che dice uno solo non è valido, se non è convalidato dal consenso degli altri. L'affermazione di un singolo deve essere capace di consentimento degli altri per avere valore. Ciò che toglieva efficacia all'argomento del consentimento era il non vedere l'immanenza dell'oggetto nei soggetti, e quindi il confinare tale argomento in una empiricità facilmente confutabile: se devo aspettare il consenso degli altri per dire la mia parola che pur so vera, non potrei mai decidermi a dire una parola sola; dovrei soltanto, *pecudum more,* ripetere quello che i più dicono. Confutatori ed affermatori del consenso hanno torto gli uni e gli altri, perché l'affermano o lo confutano nella sua empiricità. Bisogna superare questa per vedere il valore dell'argomento. Un minimo di riflessione basta per vedere quale ampio campo di sviluppo con questa prospettiva si apra non soltanto sulla via del vero, ma anche su quella del buono (il concreto campo politico) e del bello.

---

[12] Non che queste deduzioni faccia Kant; avrebbe allora scoperta la concretezza della coscienza.

Tutti i pensanti hanno un principio unico del loro pensare e perciò questo deve essere un consentire e non soltanto un battagliare reciproco. Il « consensus omnium » deve salire alla *unicità dell'oggetto, per la quale tutti possono, devono consentire al valore messo in evidenza sia pure da uno solo.* Ecco in fondo la legge a cui si appella Kant: l'*oggettività.* Che da Kant abbia presa origine la corrente soggettivistica, che la oggettività riduce a negatività, sta a dimostrare soltanto che la scoperta kantiana della cosa in sé è con Kant soltanto cominciata.

Questa oggettività è quella ch'io dico esigenza dell'assolutezza nella coscienza stessa. Negare alla coscienza ogni contatto con l'Assoluto è porla e toglierla nello stesso tempo. In tutti i pensanti o opinanti deve esservi un Principio unico, che non è soggetto come loro, ma oggetto ineliminabile del loro opinare, del loro pensare. Questo Principio è l'Assoluto. Questa è per me la legge — e nel dire « per me » presuppongo che gli altri debbano consentire — cui s'appella la ragione critica: non può esservene altra. La legge, per Kant, c'è; la ragione critica non è arbitraria: è ragione che ha la sua legge nella coscienza in generale, e, attraverso questa, nella oggettività della coscienza stessa.

Questo lo scafandro critico col quale Kant penetrò profondo nelle acque della coscienza, che facilmente inghiottono e inghiottirono, prima e dopo Kant, i superficiali nuotatori inetti ancora a respirare nei profondi abissi della coscienza. E per filosofare bisogna avere tale capacità. In questa consiste quello che io dico *puro sforzo di riflessione oggettiva.*

c) *Il presupposto del giudizio critico* (*l'unità del mondo*) *e il metodo indiretto della sua prova.* — Dunque, bisogna dare la prova della fallacia dogmatica, il che faremo in seguito.

Per ora mettiamo in evidenza il presupposto e il metodo che Kant segue in tale dimostrazione.

Il presupposto è che il mondo è *il* mondo, cioè è uno solo, e che perciò è il quanto, il quale [13], ecc. Se togliamo o dimentichiamo questo presupposto, non siamo più nell'idea cosmologica; e nella cosmologia razionale si soleva dimenticare questa esigenza

---

[13] Molto spesso mi è capitato di dire « il mondo come *un* quanto, o *un* quale »; è espressione inesatta che io adoperavo e che generalmente si adopera. Non c'è un quanto, ma *il* quanto, e così per la qualità, la generazione e la dipendenza.

dell'unicità del mondo, dimenticando la quale tutta la dimostrazione kantiana della dialetticità della idea cosmologica è tolta. Il bisogno di questa esigenza Kant aveva sentito proprio all'affacciarsi della Critica, e l'aveva esplicitamente espressa (*Dissertazione*). A fondamento, quindi, di tutta la Dialettica critica sta questa domanda: Come è possibile il mondo come *il* mondo? Risolvere, come faceva Kant prima della Critica, le questioni parziali del mondo senza risolvere questa questione fondamentale che le subordina tutte, è non risolvere nulla dal punto di vista filosofico.

Il metodo, che Kant segue nella dimostrazione della antinomicità di ciascuno di questi concetti, è il determinare ciascuno di questi in due proposizioni opposte contraddittorie e dimostrare come inoppugnabili l'una e l'altra (tesi e antitesi). Tale dimostrazione, per sette delle otto proposizioni che ne conseguono, è indiretta; cioè si ammette che sia vera la proposizione contraria a quella che si deve dimostrare. Si ammette cioè come vera l'antitesi per dimostrare la tesi, e viceversa. La dimostrazione della tesi risulta dall'assurdo cui mena l'antitesi; la dimostrazione dell'antitesi dall'assurdo cui mena la tesi. In tal modo tesi ed antitesi risultano dimostrate entrambe vere, e quindi risulta dimostrata l'antinomicità del concetto che ad esse ha dato luogo.

65 — Il giudizio critico sul concetto matematico del mondo

a) *Il mondo come il quanto* (*mondo in blocco*). — Il concetto che noi abbiamo del mondo come il quanto è antinomico; ed *è proprio la ragione quella che ci mostra la sua antinomicità,* per escluderla come non valida, non per accettarla come sua essenza. *La ragione nella sua essenza,* per Kant, *è critica, non è dogmatica*: solo la ragione dogmatica è antinomica. Perciò, su fondamento kantiano, ogni elevazione della ragione ad antinomismo — anche se indefinitamente superabile con nuove antinomie — cioè *ogni dialettismo antinomico, è dogmatismo,* è rinunzia alla Critica e non accettazione di essa.

E veniamo senz'altro alla dimostrazione che dà Kant dell'antinomismo dogmatico. La tesi che si pone nel concepire il mondo come il quanto è questa: « *Il mondo nel tempo ha un cominciamento, e, per lo spazio, è chiuso dentro limiti* » (*Critica della ragion pura,* p. 348).

Antitesi: « *Il mondo non ha né cominciamento né limiti spaziali, ma è, così rispetto al tempo come rispetto allo spazio, infinito* » (p. 349). Dunque, questo mondo-uno è finito, questo mondo-uno è infinito. Entrambe queste asserzioni opposte ed escludentisi a vicenda la ragione dogmatica ci fa e ci dimostra. La formulazione della tesi e dell'antitesi nei *Prolegomeni,* di alcuni anni più tardi, è modificata. Tesi (p. 147): « *Il mondo ha un cominciamento (limite) secondo il tempo e secondo lo spazio* ». È la stessa tesi della Critica, ma unificata nelle sue due parti: qui cominciamento e limiti sono la stessa cosa. Perciò il cominciamento si deve dare allo spazio come al tempo, e i limiti si devono dare al tempo come allo spazio. Noi potremmo formulare ancora più sinteticamente la tesi così: « *Il mondo è finito* ». L'antitesi, che nei *Prolegomeni* è trasformata in: « Il mondo è infinito secondo il tempo e secondo lo spazio » (p. 147), possiamo ridurla ancora in: « *Il mondo è infinito* ». La ragione dogmatica nella sua scienza cosmologica racchiude questa prima contraddizione. E nel suo dogmatismo, dimostra Kant, ha ragioni da vendere sia nell'una che nell'altra asserzione.

Ora il compito della ragione critica è quello di farci accorti di questa antinomicità, mostrandola logicamente eretta sul fondamento del primo concetto cosmologico, del quale sono le inevitabili determinazioni. Se concepiamo il mondo come il quanto assoluto (« totalità assoluta della *composizione* del tutto dato di tutti i fenomeni »), questo quanto non può essere che finito o infinito. Si dimostra che è l'uno e l'altro insieme.

Per dimostrare che la tesi è vera (mondo finito nello spazio e nel tempo) si prende come vera l'antitesi (mondo infinito nello spazio e nel tempo). Tale verità dell'antitesi ci fa cadere in un assurdo, perché ammettiamo una infinita serie cosmica spaziale e temporale effettivamente trascorsa, il che è assurdo. Se non alla stessa, siamo molti vicini alla vecchia dimostrazione aristotelica dell'impossibilità di un infinito in atto. Essendo falsa l'antitesi, è dunque vera la tesi: *il quanto,* che è il mondo, *è finito.*

Viceversa si dimostra anche che il mondo è infinito (antitesi), proprio con l'ammettere come vera la tesi testè dimostrata: il mondo è finito. Il mondo finito, per il suo finire come mondo, richiede un *vuoto* tempo e un *vuoto* spazio, che per la loro vuotezza escludono che qualche cosa abbia cominciamento in essi. Resta, dunque, escluso il mondo finito, resta cioè provato il mondo infinito: *il quanto,* che è il mondo, è *infinito.*

In questa contraddittorietà intrinseca è il dogmatico mondo come quanto, che Kant concepisce come il blocco spazio-temporale, che mal si direbbe il mondo tutto o il tutto del mondo, perché sotto l'aspetto del quanto non consideriamo il mondo nella sua elementarità (avere elementi), che è necessario invece aver presente per pensarlo come tutto, ma lo pensiamo invece come un blocco solido. E per pensarlo così, al modo kantiano, bisogna avere presente che per Kant l'intuire puro è fondamentalmente spazio-tempo, e così reciprocamente lo *spazio-tempo è intuire puro*. E perciò, siccome quando noi concepiamo il mondo come il quanto, lo vediamo come spazio-tempo, *dobbiamo vederlo nella sua intuitività,* dobbiamo considerarlo come un unico blocco solido intuito, come « cronotopo », secondo l'espressione usata da Gioberti e che anche oggi va di moda, ora che fisici e matematici si sono accorti che spazio e tempo non vanno disgiunti tra loro. Questo intuito mondo quantitativo nella sua *singolare continua* unicità, questo è il mondo finito e infinito insieme della prima antinomia kantiana.

b) *I principii di dimostrazione dell'antitetica del quanto.* — Abbiamo già indirettamente (§ 65, a) indicato quali sono gli specifici principii « comunemente ammessi » (§ 64, b), su cui Kant poggia la sua dimostrazione. Vediamoli ora direttamente.

Il principio della dimostrazione del quanto come finito è l'*impossibilità dell'infinito in atto* [14], che risale ad Aristotele. Il principio, invece, dal quale risulta la infinitezza del quanto, è l'*impossibilità dello spazio e del tempo vuoti,* impossibilità che risale anche al pensiero greco, ma che era stata messa in evidenza da Leibniz nella sua polemica con Clarke a proposito dello spazio newtoniano. Sono entrambi, come si vede, non positivi, ma *negativi.* Ma questi due principii determinati Kant poi riduce entrambi al principio generale di ogni dimostrazione: *il principio di non contraddizione.*

Fondamentale nella prova di tale contraddittorietà dell'infinito e del vuoto nel quanto cosmico, è l'*ammissione di questo come serie completa.*

La serie completa, infatti, in primo luogo è contraddittoria con la sua infinitezza, perché *la completezza richiede e la infinitezza esclude che una sintesi successiva dia il compimento.*

---

[14] KANT, *Critica della ragion pura*, cit., p. 348: « È impossibile una serie cosmica infinita trascorsa ».

L'infinito in atto importa che la *serie completa non finisca,* perché, se finisse, non sarebbe completa. Ora la completezza richiede che ci siano tutti i gradi della serie, e invece il suo esser considerata infinita esclude che ci siano tutti, perché c'è sempre ancora una sintesi determinata (sintesi successiva) dopo l'ultima determinazione. Completezza e infinitezza della serie, dunque, sono termini che si escludono tra loro. Per questa inammissibilità di termini che si escludono l'un l'altro, Kant conclude che la *serie completa,* costitutiva del quanto cosmico, *deve esser finita.*

La stessa inammissibilità del contraddittorio è il principio generalmente ammesso per quanto riguarda l'impossibilità del vuoto. Infatti anche il vuoto, come già l'infinito, è contraddittorio con la completezza della serie. La serie completa richiede la determinazione che il precedente fa del successivo; il vuoto invece esclude questa determinazione del successivo dal primo stato della serie [15]. Kant conclude, sempre in base al principio di non contraddizione, che la *serie completa,* costitutiva del quanto cosmico, *deve essere infinita.*

Dunque l'infinito in atto e il vuoto sono assurdi perché incompatibili, per ragioni opposte, con la serie cosmica, che, se pensiamo come *il* mondo, non possiamo non pensar completa. *Il mondo,* dunque, *concepito come il quanto è in verità inconcepibile.* La Critica ci prova che tal concetto è assurdo.

I problemi che si aprono dinanzi a questa conclusione kantiana sono tanti e gravi. Noi ci limitiamo a mettere brevemente in evidenza una difficoltà fondamentale dinanzi alla quale Kant ci mette: la intrinseca contraddittorietà del quanto presentato come cronotopo.

Il quanto è necessario proprio che sia serie, e che sia serie successiva e determinata (successione e determinazione, che sono le ragioni per la prima delle quali non è ammissibile la infinitezza, e per la seconda delle quali non è ammissibile la vuotezza)? Op-

---

[15] KANT, *op. cit.*, p. 349: « In un tempo vuoto non è possibile il sorgere di una cosa qual sia, perché nessuna parte di un tempo tale ha in sé, piuttosto che un'altra qualunque, una condizione distintiva di essere piuttosto che di non essere (sia che si supponga che essa sorga da se stessa o per altra causa). Parecchie serie, dunque, di cose possono nel mondo cominciare, ma il mondo stesso non può avere un cominciamento ».

In fondo non si può concepire perché vi debba essere un cominciamento nel vuoto; e qui il tempo è il vuoto, è il non-essere, e nel non-essere non può esservi determinazione alcuna.

pure, nel concepire così il quanto, Kant non ha già tolto, senza volerlo, il quanto stesso, e non ha quindi egli stesso introdotto quella contraddizione che poi ritrova e che esclude che si concepisca il quanto?

Io credo che Kant questo abbia fatto senza accorgersene. Il quanto, essendo spazio-tempo, è *intuizione pura.*

Ora, quando noi concepiamo il quanto come una serie successiva e determinata, allora non siamo più nell'intuizione pura, ma siamo nella schietta empiricità. Kant, quindi, riducendo il quanto a serie, in realtà lo ha già tolto, perché non è più intuizione pura. Quell'unico spazio-tempo infinito dell'intuizione pura, i cui punti e momenti non sono affatto i suoi costitutivi bensì i suoi limiti (concezione che, già presente nella *Dissertazione,* p. 231, Kant porta e conserva nella *Critica*) viene ora rinnegato, perché, per l'esigenza della serie, Kant concepisce i punti e i momenti come costitutivi dello spazio e del tempo e non come loro limiti.

Perciò il quanto kantiano è contraddittorio. Infatti, da una parte, esso esclude la puntualità e la momentaneità e riduce il mondo a un blocco solido intuito; dall'altra, esclude tale intuizione dell'unico mondo e riduce lo spazio-tempo a puntualità e momentaneità. Questa l'antitesi fondamentale che Kant stesso pone nella concezione del quanto come mondo della ragione. A questa contraddittoria concezione del quanto, Kant è condotto dall'aver data ai concetti cosmologici una costituzione schiettamente empirica, facendo partire la ragione, pur nel soddisfare la sua esigenza di assolutezza, dal fenomeno determinato empirico (cfr. §§ 62 e 63). È veramente questo il punto di appoggio della ragione? E come mai, con un tal punto d'appoggio, essa può costituirsi come esigenza dell'assoluto? E il tener fermo quel punto d'appoggio non toglie la stessa dottrina kantiana della razionalità come sublimazione della formalità intellettiva?

Non ci attarderemo a mettere in evidenza quello che lo sviluppo della Critica (§ 61, b) richiede per la concezione del quanto. Diremo soltanto che, da una parte, non sono da limitare al sentire e, dall'altra, sono da distinguere tra loro quelle fondamentali esigenze di coscienza, che sono il tempo e lo spazio: è quantità, sì, lo spazio, ma non il tempo, che invece è qualità.

c) *Il mondo come il quale* (*mondo elementare*). — Passiamo ora al mondo come il quale. Il mondo come il quale è il mondo *elementare*: Kant giunge a questa concezione attraverso quella di-

visione del mondo in parti e delle parti in parti e attraverso la concezione del mondo come un *quid* intenso, cioè di gradi, e non spazio temporale, cioè di estensione e successione. Per quel che Kant ci ha detto riguardo ai gradi, giammai riducibili a zero, comprendiamo perché, per Kant, il mondo come il quale è il mondo che risulta dagli *elementi* del mondo. Anche nella determinazione concettuale di questo mondo elementare troviamo l'antitesi opposta alla tesi. La formula della tesi nella *Critica* (p. 354) è: « Ogni sostanza composta nel mondo consta di parti semplici, e non esiste in nessun luogo se non il semplice, o ciò che ne è composto ». Questo tavolo, questa penna ecc. (sostanze composte) constano di parti semplici; e non v'è altro che questi elementi semplici che costituiscono il tavolo, la penna, ecc., e il tavolo, la penna, ecc. che sono composti, in quanto costituiti da tali elementi semplici.

Gli elementi del mondo-quale sono entità semplici. E che questa sia la concezione kantiana ce lo dice la formula ancora più chiara dei *Prolegomeni*: «Tutto nel mondo consta dal semplice» (p. 147). L'antitesi nella *Critica* (p. 355) è: « Nessuna cosa composta nel mondo consta di parti semplici; e in esso non esiste, in nessun luogo, niente di semplice ». Kant richiama l'attenzione sul fatto che le cose nella loro composizione, e non gli elementi, risultano; ogni preteso elemento semplice è una cosa. Quindi (II parte dell'antitesi), esclusione del semplice. Nei *Prolegomeni* infatti la formula dell'antitesi è riassunta: « Non vi è niente di semplice, tutto invece è composto ». Riducendo ancora le formule noi potremmo dire: « *Gli elementi del mondo sono semplici* » (tesi); « *Gli elementi del mondo sono composti* » (antitesi).

Quando gli elementi del mondo elementare sono i semplici, in fondo il *mondo quale* è un *finito*, così come era finito anche il *mondo quanto*. Quando, invece, gli elementi del mondo, pur nella loro elementarità, sono composti, allora il *mondo quale* è *infinito*, come già il *mondo quanto*. Finito e infinito nel blocco solido (quanto); finito e infinito nei suoi elementi (quale). L'uomo, quando pensa il mondo elementare, lo pensa, senza accorgersene, finito e infinito.

Dobbiamo dimostrare che l'elemento è un *quid* semplice. Supponiamo (dimostrazione indiretta) che non sia semplice, ma composto. Se gli elementi del mondo fossero composti il mondo sarebbe nulla, perché, *togliendo la composizione* [16], non resterebbe

[16] *Ib.*, p. 354: « Infatti, se si ammettesse che le sostanze composte

più nulla, giacché non vi sarebbero gli elementi semplici, che devono rimanere quando la composizione sia tolta.

Il tranello che qui pare Kant ci tenda è questo: il poter togliere la composizione. Ma egli cerca di giustificarsene: il non poter togliere la composizione *renderebbe non sostanza la sostanza composta,* il composto non consterebbe di sostanza sussistente ma di puro composto vuoto. Quindi è questo il cardine: *la composizione dobbiamo poterla togliere.*

Riaffiora qui quella che Kant diceva *contingenza* della composizione: *la composizione per sé non è sostanzialità.* Il principio comunemente ammesso sarebbe questo: *è impossibile che l'elemento come tale sia nulla.* La giustificazione di esso è la contraddizione, in cui, secondo Kant, cadiamo quando dichiariamo di non poter togliere la composizione: *la sostanza composta non è sostanza*: il predicato nega il soggetto. Come si vede, la dimostrazione, più che data, è presupposta: se concepiamo già a priori il sostanziale come semplice, certo lo troveremo tale e non composto [17].

Se è impossibile togliere la composizione, dobbiamo ammettere senz'altro direttamente la tesi che invece dovremmo dimostrare, e cioè che ci sono elementi che sono proprio ed assolutamente tali e che perciò il mondo è costituito di *quid* semplici. Dare come principio comunemente ammesso che sia impossibile che non ci siano elementi (semplici), è dare già per dimostrato, in quanto comunemente ammesso, quel che si intende dimostrare.

Passiamo alla dimostrazione, anch'essa indiretta, dell'antitesi. Per la prima parte principio di dimostrazione è: se si ammette che il mondo è finito e si dice che il semplice è costitutivo, allora si

---

non constano di parti semplici, sopprimendo nel pensiero ogni composizione, non resterebbe nessuna parte componente (e non essendovi parti semplici, neanche semplice), quindi assolutamente niente, e per conseguenza nessuna sostanza sarebbe data ».

[17] *Ib.*, p. 354: « O dunque si ritiene impossibile sopprimere nel pensiero ogni composizione, ovvero, dopo la soppressione di essa, deve restare qualcosa di sussistente senza nessuna composizione, cioè il semplice. Ma, nel primo caso, il composto consterebbe di sostanze (perché in esse la composizione non sarebbe se non una relazione accidentale delle sostanze, senza la quale esse devono sussistere come enti per sé stanti). Ora, questo caso contraddice all'ipotesi », la quale era errata ed è stata qui corretta. La contraddizione tra questo caso (non sopprimibilità della composizione) e l'ipotesi (l'esserci sostanze composte) è quella che sopra abbiam messa in evidenza nel testo del paragrafo.

avrebbe che lo spazio, quando siamo arrivati agli elementi semplici di una cosa, non è più divisibile. Invece lo spazio è per natura sua divisibile; se dallo spazio, per Kant, togliamo la divisibilità, togliamo la spazialità stessa. Per la seconda parte dell'antitesi Kant dà una dimostrazione più sbrigativa: se il mondo fosse il semplice non sarebbe percepibile, perché la percezione ci pone sempre davanti a molti elementi messi insieme (cosa). Quindi gli elementi del mondo in generale sono composti. Ecco dimostrata l'antitesi.

d) *Il giudizio critico sulle antinomie matematiche: liberazione dal concetto intuitivo del mondo.* — Di fronte a queste opposte asserzioni che fa la ragione critica? Le lascia sussistere come valide entrambe in base ai principii comunemente ammessi che stanno a loro base? La ragione critica non può rimanere nell'antinomia né può prendere come propria una delle due posizioni antinomiche. Le antinomie, a differenza dei paralogismi e dell'ideale, richiedono una soluzione. Kant la trova risalendo alla loro genesi: di due proposizioni contraddittorie tra loro, sempre l'una è vera e l'altra è falsa (logica formale), a meno che non si parta da un concetto in se stesso contraddittorio: per es., il circolo quadrangolare. Le due proposizioni contraddittorie in tal caso sono: il circolo quadrangolare è circolare, cioè ha i punti della periferia equidistanti da un punto interno che dicesi centro; il circolo quadrangolare è quadrato cioè non ha equidistanza e centro di essa. Possiamo dire che di queste due proposizioni una sia vera, e l'altra falsa? No: è il concetto di circolo quadrangolare che in sé è errato.

Or lo stesso si può dire per il mondo quanto-quale: esso è un mondo fenomenico in sé, e perciò, qualunque determinazione diamo di questo mondo come fenomeno in sé, è falsa, perché è falso il concetto di *mondo fenomeno in sé* [18]. Il quale-quanto riguarda il fenomeno e l'infinito-sostanziale riguarda l'in sé. Kant, in tal modo, in fondo, ha liberato il mondo dalla concezione matematica di esso, sia cartesiana che leibniziana. Il mondo in sé cartesiano è l'esteso; or Kant dimostra che l'estensione è un'intuizione, e l'intuizione è umana, nostra, e quindi questo mondo in sé esteso non è il mondo, ma è soltanto un concetto contraddittorio.

---

[18] Vedine la dimostrazione in *Prolegomeni*, cit., § 52, c.

Il mondo in sé, quindi, non può essere un esteso come vuole Cartesio. Ma neppure è, questo mondo in sé, una *vis insita* alla maniera di Leibniz, il quale voleva liberare il mondo dalla meccanicità cartesiana. La *vis insita* di Leibniz, riducendosi a un grado intensivo (quale), non libera il mondo dalla sua fenomenicità, mentre vuol darlo proprio nella sua inseità.

Il mondo in sé non è il quanto-quale, e perciò il mondo concepito come il quanto-quale è soltanto un concetto contraddittorio. Dei concetti cosmologici matematici, secondo Kant, non possiamo e non dobbiamo far altro che liberarci. La matematica è valida solo quando non assurge a metafisica col voler concepire razionalmente il mondo, ma si tiene nei limiti del fenomeno del quale essa è legge. La ragione critica, quindi, non penserà il mondo come il quanto-quale.

66 — La terza antinomia

a) *Le esigenze dinamiche intrinseche al mondo.* — Per vedere quale sia il concetto del mondo che il critico si deve fare, quando si sia liberato dal concetto intuitivo (matematico) di esso, bisogna esaminare la classe dinamica dei concetti cosmologici. Per questa Kant preferisce chiamare il mondo col nome di *natura,* perché tale termine meglio ci dà il senso dell'attività, che non è richiesta nella classe matematica dei concetti cosmologici.

Quali siano i due concetti dinamici del mondo, secondo Kant, noi già sappiamo (§ 63): sono le idee del mondo in *generazione,* e del mondo in *dipendenza.*

Dico *in* generazione e *in* dipendenza, invece di generato e dipendente, perché tale ultima espressione significherebbe piuttosto il ripetere, che il mondo faccia, *dal di fuori* la propria genesi e la propria dipendenza; ci richiamerebbe all'idea non del mondo ma della sua creazione. E l'idea della creazione del mondo, che Kant credo non affronta mai, non è l'idea del mondo: questa non ci porta fuori di esso, ma si chiude rigorosamente in esso: la generazione e la dipendenza con le quali concepiamo razionalmente il mondo, sono generazione e dipendenza intrinseche *ad esso* e non generazione e dipendenza *di esso* da qualcos'altro.

L'idea del mondo suppone sempre una serie nella sua completezza. In questi concetti cosmologici dinamici dobbiamo trovare la genesi e la dipendenza *nella* serie e *non della* serie; perciò, il

concetto di mondo nella sua genesi, cioè nel suo *continuo generare e rigenerare le cose*; il concetto di mondo nella sua dipendenza, cioè nel suo *continuo mutamento delle cose che nascono.*

Per la generazione Kant guarda le cose nel loro venire ad essere; per la dipendenza le guarda nel loro stato. Io, come vivente, nel mio essere generato e generare concorro a formare il mondo nella sua generazione; io stesso poi, nel mio mutarmi, nel mio svilupparmi, nel fare questa o quell'azione, nell'essere, in breve, in questo o quel mio stato, concorro a formare il mondo nella sua dipendenza.

b) *Dimostrazione della tesi* (*libertà*). — Ora esamineremo l'antinomia che nasce dal primo concetto dinamico del mondo: « la totalità assoluta dell'origine di un fenomeno in generale ». Anche questo si determina, direi si precisa, in due modi opposti: tesi ed antitesi.

Come abbiamo fatto per gli altri due concetti cosmologici (matematici), vediamone la formulazione, prima nella *Critica,* poi nei *Prolegomeni.*

La tesi nella *Critica* (p. 362) è: « *La causalità secondo le leggi della natura non è la sola, da cui possano essere derivati tutti i fenomeni del mondo. È necessario ammettere per la spiegazione di essi anche una causalità per libertà* ».

Nel causarsi delle serie dei fenomeni, non basta dunque la legge di natura; accanto alla causalità di questa legge, c'è una causalità per libertà. Questa concezione è espressa nei *Prolegomeni* più brevemente, ma forse non con altrettanta chiarezza: « *Vi sono nel mondo delle cause con libertà* » (p. 147). Ora causalità secondo leggi della natura vuol dire causalità, per la quale sapere la causa è sapere anche l'effetto, perché la causazione di questo da quella è conforme a legge, che non è altro che la costanza di tale ordinamento di effetti da cause.

Causalità con libertà si ha quando siamo in una causalità (produzione) tale che, pur sapendosi la causa (producente), non sappiamo l'effetto (prodotto). Spiegate così queste due enunciazioni della tesi, la formula riassuntiva che noi possiamo dare è questa: « *Il mondo nel suo generarsi in cose ha cause naturali che però finiscono in cause libere* », e cioè: « *Le leggi naturali* non esauriscono la causazione, la quale è anche libera: *c'è una causazione legale ed una causazione libera* ».

Devesi, dunque, dimostrare che queste leggi naturali sono fi-

nite. Il principio qui, che sarebbe generalmente ammesso, sul quale dobbiamo fondarci, è il concetto di *accadimento legale*. Questo, per il suo essere accadimento, esclude lo *stare sempre*. Un accadimento che sia in modo assoluto, cioè che fu e sarà, non è accadimento, perché il suo essere è il *venire ad essere* (nascere), è quind' sempre un cominciare. Ma, d'altra parte, *per la sua conformità a leggi* (legalità) *non è mai primo cominciamento*, esclude il primo cominciamento. Già l'accadere per sé richiede tempo, e il tempo per Kant richiede precedenza e susseguenza (successione), e quindi ogni accadimento segue ad uno precedente e non è quindi mai cominciamento assoluto, primo: *comincia, ma comincia da un altro*.

Questo « *cominciare da un altro* », poi, già richiesto dallo stesso semplice accadere, *è determinato dalla legge dell'accadere*, perché questa determina appunto lo stato precedente all'accadimento, e cioè l'accadimento precedente. *L'accadere per legge è tutto determinato nella sua sequenza*.

Su questo Kant fonda la sua dimostrazione che le leggi di questo accadere legale sono finite. Tale dimostrazione, fondandosi su questo principio della continuità temporale dell'accadere, è ottenuta col mettere in evidenza che non si ottiene mai la *richiesta completezza* della serie. Perché si abbia questa completezza, bisogna che ci sia un primo cominciamento, il quale invece è escluso dall'accadere legale. Perché, dunque, si raggiunga la completezza, deve aggiungersi qualcosa all'accadere legale: questo per sé non riempie tutto il produrre (causare): deve esserci un produrre oltre la legge.

Questa in fondo è la dimostrazione che dà Kant, espressa in modo da essere comprensibile anche da chi non abbia dimestichezza con concetti filosofici (p. 362).

Se si domanda *quali* siano queste leggi di natura di cui parla Kant, si può rispondere che le leggi di natura sono tante, più o meno determinate. Ma risalendo nella scala di questa determinazione, c'è *una* legge di natura? Kant qui la pone senza domandarselo, quasi senza accorgersene. *Legge somma di natura è la stessa legalità*; quello che era per Leibniz il principio di ragion sufficiente è qui da Kant posto come legge ultima di natura: « nulla accade senza una determinata causa a priori sufficiente » [19].

---

[19] KANT, *Critica della ragion pura*, cit., p. 362: « Se dunque tutto accade secondo semplici leggi della natura, si ha sempre solo un cominciamento subalterno, ma non si ha mai un primo cominciamento; e però,

La legalità è la stessa legge. Ora, appunto, secondo Kant, se questa legge naturale fondamentale unica, cui pongon capo tutte le leggi naturali, la facciamo infinita, cioè *se facciamo dominare sempre la legge, noi la rendiamo contraddittoria* [20]. *La legge è valida solo in quanto è finita*: ritenerla infinita è renderla contraddittoria e quindi non valida in alcun modo. Questa la dimostrazione della prima parte della tesi: l'impossibilità che la causalità legale sia sola.

Per dimostrare la seconda parte non si deve far altro che, da tale insufficienza della legge a raggiungere la completezza del produrre, dedurre e determinare quel diverso tipo del produrre che ci dia tale completezza [21].

Si ricordi che l'esigenza da soddisfare perché si abbia la completezza è quella dell'assoluto cominciamento. Or questo cominciamento lo troviamo nella *spontaneità assoluta.* Questa spontaneità assoluta è per Kant la libertà nel primo generarsi delle serie dei fenomeni nel mondo.

In fondo qui Kant ha dimostrato che la natura, intesa come *legalità delle cause,* raggiunge la completezza richiesta dal concetto cosmologico della generazione solo se è riconosciuta come finita [22] dalla libertà, che fornisce a quella legalità il cominciamento assoluto, del quale essa manca. Questa libertà Kant dà a delle cause

---

in generale, non si ha nessuna completezza della serie dalla parte delle cause derivanti l'una dall'altra. Ma la legge della natura consiste appunto in ciò, che niente accada senza una determinata causa a priori sufficiente ».

[20] KANT, *op. cit.*, p. 362: « Dunque, questa proposizione, che ogni causalità sia possibile soltanto secondo leggi naturali si contraddice da se stessa nella sua illimitata universalità; né può, dunque, essere ammessa come la sola ».

[21] *Ib.*, p. 364: « Dopo di che, si deve ammettere una causalità, per cui qualcosa avviene, senza che la causa di essa sia ancora determinata ulteriormente da un'altra causa antecedente secondo leggi necessarie; cioè una spontaneità assoluta delle cause a cominciare *da loro stesse* una serie di fenomeni che si svolga secondo leggi naturali; quindi una libertà trascendentale, senza la quale nello stesso corso della natura la successione della serie dei fenomeni dalla parte delle cause non è mai completa ».

N. B. La traduzione italiana ha reso il « von selbst » con « da se stessa » attribuendolo alla spontaneità: va invece riferito alle cause stesse.

[22] Si badi che Kant il problema esplicito della finitezza o infinitezza del cosmo lo tratta, come vedemmo, come problema proprio soltanto del primo concetto cosmologico, il quanto. Ma non è difficile scorgervi lo stesso problema al fondo di tutti i concetti cosmologici, che finiscono tutti sempre col porci dinanzi a questo quesito: la natura come tale è finita o infinita?

(*Ursachen*), che come tali e quindi come esistenti, son da lui poste su questo confine della natura.

c) *Dimostrazione dell'antitesi.* — E passiamo all'antitesi: «*Non c'è nessuna libertà, ma tutto nel mondo accade unicamente secondo leggi della natura* » (*Critica*, p. 363); « *Non vi è libertà, tutto invece è natura* » (*Prolegomeni*, p. 147). Nella formula della *Critica* è importante la parola « leggi », sottintesa in quella dei *Prolegomeni*. Ora, poiché natura è causalità con leggi e libertà è causalità senza leggi, il problema della terza antinomia è della sufficienza o insufficienza della natura (legalità) alla causalità, e perciò l'antitesi è questa: *la natura è completezza causale; il mondo è soltanto natura*; « *La legge è infinita* ».

Legge finita, la tesi; legge infinita, l'antitesi. E perciò la tesi pone capo alla libertà integratrice della legge, l'antitesi all'impero esclusivo della legge, e quindi alla negazione della libertà. La tesi si può dire dualistica, l'antitesi monistica. La dimostrazione è, al solito, indiretta: si nega l'infinitezza della legge e quindi si ammette la libertà; si dimostra che si arriva così all'assurdo.

Principio su cui ci si fonda è il concetto di libertà come *cominciamento assoluto* della serie. Ora, quando un ente dà cominciamento assoluto alla serie, dà cominciamento anche allo stato produttivo di essa, altrimenti la serie sarebbe stata già iniziata da questo stato produttivo. Non comincia, dunque, soltanto la serie, comincia anche, nella stessa causa producente, la capacità a produrre, comincia, dice Kant (p. 363), « la determinazione di questa spontaneità anche alla produzione della serie ». Da questo carattere della libertà di assoluta iniziativa della causa, dipende l'altro di assoluta assenza di legge da essa [23].

L'intervenire di questa libertà nel causare naturale (legale) è assurdo, perché esso non limita soltanto il causare naturale, ma puramente e semplicemente lo sopprime, sopprimendo la legge che lo costituisce. Al nesso naturale (serie legale), infatti, si sostituisce un nesso che è « un vuoto essere imaginario (*ein leeres Gedankending*) », perché rende « impossibile l'unità dell'esperienza » (p. 363). Ora il mondo è proprio costituito da questa unità dell'esperienza.

---

[23] *Ib.*, pp. 363-365: « Giacché non si può dire, che al luogo delle leggi della natura subentrino, nella causalità del corso cosmico, leggi della libertà; poiché, se questa fosse determinata secondo leggi, non sarebbe libertà, ma essa stessa non sarebbe altro che natura ».

E' dunque assurdo il mondo in cui ci sia libertà: la libertà toglie completamente il mondo. La libertà non può coesistere con la legge: la libertà, quale ce l'ha qui presentata Kant, richiede cause agenti *assolutamente discrete,* cioè separate l'una dall'altra, e ciascuna con i propri stati produttivi assolutamente separati l'uno dall'altro. Il presentarsi di essa, quindi, esclude la coesistenza della legge. E senza legge non v'ha esperienza: l'essenza delle cose è data, volenti o no, dalla loro legge. In tanto le cose sono quel che sono, in quanto c'è una legge, che, regolandole, le costituisce. Quando togliamo la legge, dunque, il mondo diventa vuoto e caotico. Quando, dunque, nel mondo in generazione noi introduciamo la libertà, noi perdiamo il mondo. La natura, dunque, con la sua legalità è infinita.

Kant qui è con Hobbes, con Gassendi e in parte con Leibniz, ma decisamente contro Cartesio e Berkeley. Egli libera la natura dai confini postile dalla libertà, la pone infinita. Cartesio e Berkeley, invece, non arretrano di fronte alla libertà annullatrice della legge, ma considerano soltanto la libertà di Dio nella creazione del mondo. Non è questo il problema di Kant; il problema di Kant *è la libertà nel mondo.*

67 — La quarta antinomia

a) *Lo stato dell'essere come mutare.* — Ricordiamo che il concetto di questa quarta antinomia è quello che dicemmo « mondo nel suo dipendere ». Questo concetto, pur rispondendo all'esistenza, non ha per oggetto il mondo nel venire ad essere degli enti fenomenici, bensì riguarda il *mutare* di questi enti. Altro è, per Kant, il mio esser nato, altro è il mio essere in stati diversi (mutare) nel mio vivere. Il mutare è qualche cosa che riguarda lo *stato* dell'esistente, non l'esistente nel suo venire ad esistere, nella sua « origine ». Questo venire ad esistere è per Kant un accadere (*geschehen*); l'esistenza nel mondo per Kant è un accadimento, ma pur accadimento costitutivo di un ente. Il quale, invece, nel suo essere accaduto, cioè nel suo essere quell'ente che è, ha degli stati diversi, si trova ora in questa ora in quella condizione, pur rimanendo sempre lo stesso ente. Questo cambiar condizione è il mutare (*verändern*), cioè il succedere di uno stato allo stato precedente di uno stesso ente, succedere nel quale il nato, il venuto ad essere, l'esistente nel mondo non succede ma permane. Nel mio mu-

tare bisogna che io, in quanto ente che ho un'origine, permanga. E la distinzione kantiana ha certo la sua ragione d'essere, per quanto l'origine, approfondita, può manifestare una sua essenza di mutamento (il mio nascere fino a qual punto si distingue come mia origine dal mutamento avvenuto in coloro che mi han dato nascimento?), e il mutamento, a sua volta, approfondito, può manifestare una sua essenza di origine (fino a qual punto è un mutamento, e non un'origine di altro ente la famosa candela cartesiana?). E la morte del vivente è o non è mutamento del vivente stesso? Per Kant critico, l'ente è il *perdurabiliter exsistens* della *Monadologia*? Il permanente come ultima parola della esistenza ci direbbe forse di sì. Ma se così è, il concetto di origine nel mondo non si dissolve senz'altro in quello di dipendenza?

Lasciamo stare i tanti problemi, che nascono dalla pur ineliminabile distinzione kantiana, e il problema fondamentale del modo in cui può essere intesa questa distinzione stessa, e veniamo senz'altro a vedere la determinazione antitetica di questa dipendenza nel mutamento degli stati.

b) *Lo stato di necessità in un essere appartenente al mondo (tesi).* — La tesi nella *Critica* è: « *Nel mondo c'è*[24] *qualcosa, che, o come sua parte o come sua causa, è un essere assolutamente necessario* » (p. 368). Nei *Prolegomeni* è semplificata come segue: « *Nella serie delle cause cosmiche vi è un certo essere necessario* » (p. 148). Qui, nei *Prolegomeni*, troviamo messa più in rilievo la *causa*. Ma non per questo dobbiamo confondere il processo causale specifico degli enti come tali, del quale si parla nel terzo concetto cosmologico, con questa causalità che potremmo dire modale, la causalità dei mutamenti di stato degli enti. Si tratta di cause non generatrici, ma permutatrici. Inteso ciò, la formula dei *Prolegomeni* è più semplice e forse anche più perfetta, perché quell'esser parte del mondo messo in alternativa con l'essere causa è non poco equivoco. Quell'esser causa contrapposto all'esser parte pare che escluda la causalità dell'ente necessario di fronte al rimanente mondo di enti non necessari. Questo equivoco par tolto nella formula dei *Prolegomeni*: la causalità è fatta uno con la necessità e data quindi senz'altro all'ente necessario, il quale, quindi, da un lato, non è più presentato come parte, dall'altro, conserva quella

---

[24] Letteralmente il tedesco dice: « appartiene al mondo ».

intrinsecità al mondo, la quale esso minacciava di perdere quando era detta « causa del mondo ». La chiarificazione così posta nei *Prolegomeni* però ci pone dinanzi al testè (§ 67, a) accennato problema del *dissolversi delle esigenze dell'origine in quella del mutamento*: se v'ha nel mondo un essere necessario che è causa, non divengono tutti gli altri enti soltanto modificazioni accidentali causate da tale ente necessario? È il problema, a mio avviso, lasciato insoluto da Spinoza, e del quale noi crediamo di vedere la soluzione nell'« *alterità* », che ritengo salvi la distinzione tra origine nel Principio e mutamento per la loro attività reciproca.

La dimostrazione della tesi è l'unica, delle otto dimostrazioni che Kant dà, che sia diretta e non indiretta. Il principio su cui tale dimostrazione si fonda è il *concetto di mutamento*. Mutamento è dello stato, del modo di essere, della *condizione*, si potrebbe dire, se questa parola non si prestasse all'equivoco di « condizione » come *presupposto* (*Bedingung*). Il mutamento non riguarda la *Bedingung*, ma lo *Zustand* (stato dell'essere), e richiede che questo muti, cioè si distingua in uno stato *seguente* che presupponga uno stato *antecedente*. Questo dunque il principio su cui ci si fonda. Se però ogni stato fosse tale da richiedere un tal mutamento, non arriveremmo mai alla completezza della serie, perché sempre il precedente diventerebbe il seguente del suo precedente. Il concetto cosmologico invece richiede tale completezza. Quindi dobbiamo ammettere uno stato puro di necessità, cioè uno stato in cui l'ente esistente non sia determinato e preceduto da uno stato del quale esso sia mutamento. Solo da questo puro necessario la serie è chiusa, diviene completa. Siamo al cominciamento assoluto degli stati mutevoli, all'assolutamente incondizionato, a quello che io ho detto *necessario puro* e che spiega tutta la serie [25]. A questo stato primo necessario dobbiamo arrivare, dunque, se vogliamo intendere il mondo nella sua dipendenza.

A questa prima dimostrazione Kant ne aggiunge una seconda dove dimostra che tale stato di necessità e non di mutamento è di un essere « che appartiene anch'esso al mondo sensibile ». Dimostra, cioè, che questo concetto cosmologico è concetto cosmologico

[25] *Ib.*, p. 368: « Ora, un condizionato, che è dato, suppone, rispetto alla sua esistenza, una serie completa di condizioni fino all'assolutamente incondizionato, che è solo assolutamente necessario. Deve dunque esistere qualcosa di assolutamente necessario, se esiste un cangiamento come sua conseguenza ».

e non prova cosmologica dell'esistenza di Dio, come essere necessario fuori del mondo. In questa antinomia siamo e rimaniamo nella cosmologia, non saliamo da essa alla teologia, pur rimanendo sempre nel campo della ragione pura. Partire dalla esistenza mutevole del mondo per dimostrare l'immutabile esistenza di Dio è stato, per Kant, sempre, anche nel periodo precritico, una confusione di problemi [26]. La mutevolezza richiede a suo principio assoluto la necessità, ma senza per questo costringersi ad uscire dal mondo.

Quindi, la dimostrazione cosmologica tradizionale Kant la ritiene valida, ma non per l'esistenza di Dio, perchè c'è un salto in campo di tutt'altro genere nel passare dal mondo a Dio, ma per il mondo stesso: « la condizione suprema del cominciamento di una serie di cangiamenti deve esistere nel tempo,... appartiene al tempo e però al fenomeno... Dunque, nel mondo stesso è contenuto qualcosa di assolutamente necessario » (p. 370). Non usciamo dunque dal tempo, anche quando abbiamo trovato uno stato necessario, sia esso di un essere o dell'insieme di tutti gli enti.

È importante osservare che, in tal modo, per la sua appartenenza al tempo, lo stato pur col suo mutamento non è contraddittorio: uno stato mutato è certo opposto allo stato del quale è mutamento: se io mi alzo, non sono più seduto, ma non per questo il mio stare in piedi è contraddittorio col mio stare seduto, perché è mutare che implica il tempo [27]. Così il mondo nel suo dipen-

---

[26] *Ib.*, p. 372: « Eppure altri si prese la libertà di far un tale salto. Si inferì, cioè, da' cangiamenti del mondo la sua contingenza empirica, ossia la sua dipendenza da cause empiricamente determinanti; e si ottenne una serie ascendente di condizioni empiriche, che era anche affatto giusta. Ma... si abbandonò subito il concetto empirico di contingenza, e si prese la categoria pura, che allora diè luogo a una semplice serie intelligibile, la cui completezza riposava sull'esistenza di una causa assolutamente necessaria; che ormai, non essendo più legata a nessuna condizione sensibile, fu anche liberata dalla condizione del tempo, per cominciare da se stessa la sua causalità. Ma questo procedimento è del tutto illegittimo ». « Questa *causa*, anche se è assunta come assolutamente *necessaria*, deve tuttavia in questo modo essere *incontrata in un tempo*, e appartenere alla serie dei fenomeni » (*ib.*, p. 374).

[27] *Ib.*, p. 372: « Contingente nel puro significato della categoria è ciò il cui opposto contraddittorio è possibile. Ma dalla sua contingenza empirica non si può a nessun patto conchiudere a quella intelligibile. Ciò che cangia è ciò il cui contrario (il contrario del suo stato) in un altro tempo è reale ».

dere si presenta, nella tesi, come qualche cosa il cui stato accidentale e mutevole finisce, perché pone capo in uno stato necessario, per quanto di un essere del tempo.

c) *Lo stato di contingenza dell'essere costitutivo del mondo (antitesi).* — E passiamo all'antitesi: « *In nessun luogo esiste un essere assolutamente necessario, né nel mondo, né fuori del mondo, come sua causa* » (*Critica*, p. 369); « *In quella serie non vi è niente di necessario, tutto, è contingente* » (*Prolegomeni*, p. 148). Per me questa seconda formula è forse più esatta della precedente, perché quel negare l'essere necessario anche « fuori del mondo » è uscire dal problema cosmologico e cadere in quello teologico (§ 67, b). La dimostrazione torna ad essere indiretta: si suppone perciò che ci sia un essere necessario. Il principio su cui ci si fonda per dimostrare l'assurdo di tale supposizione è che *lo stato necessario non ha cominciamento nel tempo*: se nell'ente necessario lo stato di necessità avesse cominciamento nel tempo, nel tempo precedente tale stato non avrebbe luogo e quindi non sarebbe necessario.

E qui si tratta appunto degli stati mutevoli, che hanno cioè cominciamento nel tempo. Ecco quindi l'alternativa [28]: con l'affermare questo stato di necessità, togliamo il cominciamento nel tempo ed usciamo « dalla legge dinamica della determinazione di tutti i fenomeni nel tempo » (p. 369), cioè abbandoniamo il mondo che non potremo più riconquistare, abbandoniamo il concetto del mondo mentre vogliamo proprio concepire il mondo. Necessità, cioè non cominciamento nel tempo, e mondo sono concetti contraddittorii tra loro. Concepire dunque nel mondo un essere assolutamente necessario è assurdo.

Resta l'altro termine dell'alternativa, che il *quid* necessario sia tutta l'intera serie di cominciamenti nel tempo. I singoli mutamenti sarebbero nel tempo e quindi contingenti, l'insieme invece sarebbe necessario, non sarebbe un cominciamento nel tempo. Il che è contraddittorio, perchè se i molti di tal insieme sono stati

---

[28] *Ib.*, p. 369: «O nella serie de' suoi cangiamenti ci sarebbe un cominciamento, che fosse incondizionatamente necessario, quindi senza causa, — ciò che contrasta colla legge dinamica della determinazione di tutti i fenomeni nel tempo; o la serie stessa sarebbe senza nessun cominciamento; e quantunque in tutte le parti accidentale e condizionata, pure nell'insieme assolutamente necessaria e incondizionata; ciò che è in se stesso contraddittorio, poiché l'esistenza di un molto non può essere necessaria, se ogni singola parte di essa non possegga in sé un'esistenza necessaria ».

contingenti, cioè tali che svaniscono, l'insieme è della stessa natura, svanisce anch'esso. Quando, dunque, concepiamo che la necessità sia dell'insieme, siamo ugualmente in una contraddizione. Il difetto, forse, della dimostrazione kantiana di questo secondo termine dell'alternativa (la necessità della serie e la indipendenza dei singoli contingenti) sta nell'identificare gli stati di contingenza con gli enti che hanno tali stati, e quindi nel passare inavvertitamente dal quarto al terzo concetto cosmologico: l'*esistenza,* per Kant, *è uno stato o un essere? È relazione o è modalità?* Kant forse non ha fatto mai un esame approfondito dell'esigenza dell'esistenza. Devono per forza essere contingenti gli enti, i cui stati sono contingenti? Rispondendo di sì a questa domanda, non si verrebbe senz'altro a identificare l'ente col suo stato, e a togliere quindi tale distinzione, che invece Kant tira fuori sempre che gli occorra, e sulla quale si regge la distinzione tra il terzo e il quarto concetto cosmologico?

Il mondo, dunque, nell'essere in tutto in dipendenza, da una parte, richiede un ente che abbia tale stato di necessità che proceda da esso tutto il processo della dipendenza, dall'altra parte, invece, esclude tale essere e si presenta schietto nella sua dipendenza sempre contingente. Da una parte, quindi, tale sua contingenza, che lo costituisce mondo, *è finita*; dall'altra invece *è infinita* [29].

Così, in fondo, non soltanto la prima antinomia, ma tutte quante esse ci pongono dinanzi a questo dissidio fondamentale: *il mondo come tale è finito* (e perciò richiede qualcos'altro, che ne costituisca i confini); *il mondo come tale è infinito* (e perciò non richiede altro: il mondo è lo stesso essere).

68 — L'azione razionale pura come soluzione della terza antinomia

a) *La costituzione umana a fondamento delle antinomie.* — Dobbiamo ora finalmente vedere qual è il giudizio critico sulle

---

[29] Cfr. a p. 373 della *Critica,* riavvicinate e riassunte, in quanto dedotte dallo stesso argomento (il concetto del mondo in dipendenza), le ragioni della tesi e dell'antitesi in due gradi: il secondo come ragione del primo. In questo secondo grado si riassume quindi tutta l'ultima antinomia: nella serie v'ha una *totalità assoluta* (tesi), ma v'ha anche una *contingenza temporale* (antitesi).

antinomie dinamiche. Con la dialettica trascendentale siamo sempre, da una parte, dinanzi ad una dialettica sottoposta a giudizio (pura parvenza), e dall'altra, dinanzi ad una dialettica che è giudice in questo giudizio, la quale perciò si rende conto di questa sua pura parvenza e naturalmente, col rendersene conto, se non la elimina, la tiene continuamente in iscacco. Le antinomie dinamiche sono quelle che riguardano non lo statico cosmo matematico-fisico, ma riguardano la dinamica natura nel suo generarsi e mutarsi, la natura nella sua *vis insita*. Per le antinomie matematiche la soluzione era stata la eliminazione completa di tesi e antitesi, in quanto fondate entrambe su un concetto contraddittorio: il mondo come il quanto e il mondo come il quale sono due concetti come il circolo quadrangolare, e dalla mente critica quindi vanno abbandonati, anche se la ragione glieli ripresenta continuamente. A questi due concetti del mondo (quanto e quale), secondo Kant, non bisogna dar retta.

La soluzione delle antinomie dinamiche, invece, è proprio l'opposto: tesi e antitesi sono ambedue vere, e perciò sono unificabili, cioè devono poter stare insieme. Un vero non può escludere l'altro vero. Così tutte le antinomie sfuggono a quella esigenza logica tradizionale, per la quale di due proposizioni opposte contraddittorie bisogna ritenere l'una vera e l'altra falsa. Sfuggono pur senza che questa esigenza sia dichiarata falsa. Kant dimostra che non è il caso di tale esigenza né per le antinomie matematiche, né per quelle dinamiche, cioè tutte le antinomie non sono vere e proprie opposizioni contraddittorie. Non sono tali le antinomie dinamiche, perché, per entrambe queste, la tesi riguarda « il mondo come cosa in sé », e l'antitesi invece riguarda « il mondo come fenomeno ». La determinazione antitetica dei due concetti dinamici chiarisce quella confusione che l'idea cosmologica fa tra l'in sé e il fenomeno, e che la determinazione antitetica dei due concetti matematici non riusciva a chiarire.

Questo chiarimento, però, da parte di Kant, è quasi gratuito. Perché dobbiamo mettere come oggetto della libertà e della necessità la cosa in sé, e della legalità e contingenza invece il fenomeno? Tutto il sistema kantiano è congegnato su questa duplicità, che ha a suo punto di partenza non l'esigenza a priori della coscienza, ma la costituzione di fatto dell'uomo di natura. Quest'uomo che è quello che è, e cioè un essere pensante, in quanto senziente, richiede l'essere fenomenico, il quale, a sua volta, non può stare solo, ma richiede l'essere in sé.

Questo è il fondamento in tutto il pensiero di Kant: l'uomo come essere spirituale senziente. Concezione non originale di Kant, ma propria del pensiero tradizionale. Kant vi mette di proprio, contro Leibniz e Cartesio, la peculiarità specifica del sentire, ma pur sempre, in qualche modo, il sentire limita e degrada l'intelletto.

Questo fondare il cosmo sull'uomo, sulla costituzione umana è esigenza che Kant accoglie dalla tradizione. Kant ha il merito di averla messa in rilievo e spiegata, ma ha forse il demerito di averla conservata, di averla posta con maggior rigore a fondamento primo di ogni argomentare. Sotto questo aspetto nasce da Kant quell'umanesimo, che, sotto l'apparenza di sublimazione, è limitazione della coscienza umana.

b) *L'eterogeneità come principio di soluzione delle antinomie dinamiche.* — Si tratta ora di dimostrare due cose: prima di tutto le affermate libertà e necessità come esigenze della cosa in sé; secondo, l'inserirsi di questa libertà e necessità nel mondo fenomenico, poiché dobbiamo unificare queste proposizioni.

Vediamo la dimostrazione che ne dà Kant nei *Prolegomeni* (§ 53). Principio fondamentale, sul quale Kant si fonda, è un principio che già abbiamo trovato nel Kant precritico o alle soglie della Critica (*Dissertazione*). Quando egli definiva la forma, diceva che forma del mondo è la *coordinatio* e non la *subordinatio,* cioè la relazione omogenea, che stringe tra loro due *quid* omogenei. Quando siamo nella subordinazione, invece, non c'è più omogeneità; si tratta di un enigmatico nesso tra due eterogenei: l'uno che ha per sé ogni nobiltà ed attività, l'altro che è il succube, il prodotto, schietta passività.

Noi possiamo, riflette Kant, risolvere in modo diverso l'antinomia dinamica da quella matematica, perché nel mondo matematico-fisico la relazione tra gli enti è omogenea, laddove il nesso dinamico importa causalità e questa, in ultima analisi, importa eterogeneità, perché è *subordinatio* e non *coordinatio.* L'effetto, nel suo esser fatto, è incommensurabile con la causa nella sua efficiente causalità. Però Kant si trova ad aver già posta la causalità come una categoria, il che significa aver affermato che la causalità è forma e quindi, anch'essa, è coordinazione, non subordinazione. Rinnega del tutto Kant quello che ha detto? Per quanto possia-

mo ricavare dai *Prolegomeni* [30], non c'è un rinnegamento, ma, diremmo, una conciliazione tra la causalità subordinatrice della *Dissertazione* e la causalità coordinatrice della *Critica*: « nella connessione di causa ed effetto può certo trovarsi anche omogeneità, ma non è necessaria ». La causalità categorica è tra omogenei; ma la causalità prima e quindi quella fondamentale resta la causalità tra eterogenei.

c) *La possibilità delle due causazioni.* — Il mondo in generazione, dunque, può essere *relazione di libertà* (*Gesetzloskeit*), e relazione di legalità naturale, relazione senza legge e relazione con legge. Per la prima, però, non siamo più nel mondo fenomenico, come eravamo con le categorie matematiche, con le quali eravamo ancora legati all'isola intellettiva della verità sensibile, mentre ci credevamo in possesso della stessa realtà in sé. Con le categorie dinamiche siamo usciti dalle acque territoriali di quell'isola, quindi in qualche modo non siamo più sotto l'impero delle sue leggi. Se non vi abbiam messo piede, in qualche modo siamo in vista del continente della cosa in sé, poiché disponiamo, per ciascuno dei concetti dinamici, di due proposizioni, delle quali una si riferisce, direi, contiene la cosa in sé, e perciò non è in contraddizione con l'altra che non si riferisce alla cosa in sé [31].

Contraddizione ci sarebbe se tale libertà volessimo attribuire al mondo fenomenico: il mondo fenomenico sarebbe insieme libero e conforme a leggi. E così, dall'altra parte, se si volesse attribuire al « soggetto della libertà » (cosa in sé) la causalità naturale, si incorrerebbe ugualmente in contraddizione [32]; la cosa in

---

[30] KANT, *Prolegomeni*, cit., § 53, pp. 152-153: « La connessione matematica infatti presuppone necessariamente la omogeneità di ciò che si collega (nel concetto di grandezza), la dinamica non esige ciò affatto. Quando trattasi della grandezza dell'esteso, tutte le parti devono essere omogenee tra loro e col tutto; laddove nella connessione di causa ed effetto può certo trovarsi anche omogeneità, ma non è necessaria; poiché il concetto di causalità (per mezzo del quale da un qualcosa vien posto un qualcos'altro affatto differente dal primo) per lo meno non la richiede ».

[31] KANT, *op. cit.*, p. 153: « Quando gli oggetti del mondo sensibile fossero presi per cose in sé, e le sopra citate leggi naturali per leggi delle cose in sé, la contraddizione sarebbe inevitabile ».

[32] *Ib.*, p. 153: « Parimenti quando il soggetto della libertà fosse rappresentato, al pari dei rimanenti oggetti, come semplice fenomeno, la contraddizione non potrebbe ugualmente essere evitata; poiché la stessa cosa

sé sarebbe insieme libera e conforme a leggi. *La contraddizione è tolta riserbando la libertà alla cosa in sé e la conformità a leggi al fenomeno.*

È opportuno qui mettere in evidenza l'equivoco che in Kant ancora regna nel modo di concepire la soggettività e l'oggettività. Egli chiama (*Prolegomeni*, p. 153) « soggetto della libertà » quel *quid* la cui relazione nel generare è libera, cioè è esente da leggi. Ma poi, proprio per distinguerlo, con questo suo specifico carattere, dagli altri *quid* che tal carattere non hanno, lo accomuna con questi, chiamandoli tutti « oggetti »: egli dice (cfr. brano citato in nota 32): « al pari dei rimanenti oggetti ». Ora il soggetto della libertà è *un* oggetto, anche se distinguibile, per questo suo carattere, dagli altri oggetti? E, *se è oggetto, come mai può essere soggetto?*

In generale Kant, quando parla di soggetto, parla di un *quid,* la cui soggettività è costituita dall'essere esso un singolare essere intuitivo, costituito di spazio e tempo. Il soggetto insomma è il senziente, formato da queste intuizioni spazio-tempo. Invece ora il soggetto è il soggetto della libertà, della cosa in sé. Il soggetto non è più il singolare senziente determinato e chiuso nella sua fenomenicità, è il soggetto della libertà. E sarebbe, a nostro avviso, ben detto, se immediatamente questo soggetto di libertà non perdesse la sua soggettività e non fosse ridotto ad oggetto, sia pure per essere distinto dagli altri per il suo carattere di libertà. Sono i sedimenti di intellettualismo realistico, che, rimestati da Kant col suo andar profondo nelle acque della coscienza, vengono ad intorbidare tali acque. L'essere kantiano rimane sempre, nonostante la Critica, l'essere di là dalla coscienza, il quale perciò non può presentarsi se non come oggetto della coscienza. Quindi, anche quel *quid* che è soggetto della libertà, appunto perché cosa in sé, è per Kant più oggetto degli altri oggetti che non sono cosa in sé, e perciò non sono veri e propri oggetti.

La vera oggettività kantiana non è la rispondenza alle categorie: questa sarà l'oggettività logica. Ma l'oggettività veramente oggettiva è quella che la cosa in sé assume col presentarsi, sì, alla coscienza, ma rimanendo in qualche modo esterna ad essa. L'oggetto, nel suo esser dentro alla coscienza, non è veramente oggetto, è un sentito nell'intelletto, è sempre un « esse in mente »,

---

appunto sarebbe affermata e negata, nello stesso tempo, dello stesso oggetto, nello stesso significato ».

non un « esse in re », che, per Kant, è dato solo dalla cosa in sé. Ora gli « oggetti rimanenti » di cui parla Kant in questo momento sono gli oggetti del senso, i fenomeni permanenti, ai quali egli ha dovuto por capo nella sua confutazione dell'idealismo. E perciò, di fronte a questi pretesi oggetti, che sono invece oggetti soggettivi, veri oggetti per Kant sarebbero questi soggetti della libertà in quanto sarebbero le stesse cose in sé. Ma una volta divenuti oggetti, essi non sarebbero soggetti di libertà, sarebbero oggetti! Così da questo groviglio salta fuori l'esigenza che *ci sia la soggettività nell'essere, che non deve essere dunque ridotto soltanto ad oggetto, e che ci sia l'essere nella coscienza, che non deve essere ridotta soltanto a soggetto.* Da questa riduzione, che l'intellettualismo realistico ha radicata nella coscienza filosofica, devesi liberare chiunque vuole affacciarsi all'ontologismo critico.

Torniamo alla dimostrazione kantiana della tesi affermatrice della libertà, senza per questo escludere la legalità. Se noi fossimo soltanto fenomeni, se la cosa in sé non risultasse in alcun modo, allora sarebbe vera soltanto l'antitesi, cioè ci sarebbe solo legalità naturale. « Ma quando » continua Kant « la necessità naturale è riferita soltanto ai fenomeni e la libertà alla cosa in sé, non risulta alcuna contraddizione se anche si ammettano o si concedano entrambe le specie di causalità, per quanto difficile o anche impossibile possa essere il rendere concepibile la causalità dell'ultima specie ».

Si badi che in tal modo non si ha una nuova dimostrazione della tesi: la dimostrazione di questa resta quella già data. Si ha soltanto una *liberazione della tesi dalla sua antinomicità con l'antitesi. Questa non è una antitesi,* è una seconda tesi più limitata della prima, e che viene, nei limiti a lei assegnati dalla prima, ad essere, secondo Kant, ugualmente vera: il mondo fenomenico è, in quanto fenomenico, tutto, da capo a fondo, conforme a leggi e perciò non libero.

d) *L'unificazione delle due causazioni nell'azione razionale pura; l'etica kantiana dell'intenzione.* — Dobbiamo ora vedere l'unificazione tra libertà della cosa in sé e legalità del fenomeno, unificazione che deve esser tale, da lasciare integra la verità dell'antitesi e cioè da non turbare la piena legalità dei fenomeni. Se l'intervento della causa libera rompesse o sospendesse o cominciasse la legge, l'antitesi rimarrebbe dimostrata falsa.

Vediamo per ora l'unificazione delle due causalità ammesse

nella tesi. Esse devono poter stare insieme. Ora, come è ciò possibile, se l'una è relazione della cosa in sé, e l'altra del fenomeno?

Qui si può dire che riprende valore e in qualche modo si concreta l'asserzione kantiana della noumenicità della cosa in sé come idea limite. Si può dire che proprio su tal limite ha luogo la libertà, la quale perciò anch'essa in fondo è un noumeno, è un'idea limite. La libertà, questa *relazione* che da una parte è *causalità,* cioè capacità (che per sé non comincia nel tempo) di cominciare nel tempo, e dall'altra è assoluta assenza di legge (cfr. nota dei *Prolegomeni,* § 53), *non è,* per Kant, *relazione tra cose in sé,* ma non per questo è relazione tra fenomeni. È, dunque, *relazione* tra cosa in sè e fenomeno [33]. E perciò *essa non è pura interiorità,* pur non essendo certo esteriorità. Interiorità è anche il riempimento spaziale da parte della materia, riempimento che non è certo esente da leggi, cioè non è libero. Essa è dunque qualcosa di spirituale e non di materiale, eppure non è la schietta interiorità della spiritualità pura: quindi non è di Dio nella immanenza a se stesso, ma è dell'essere in sé solo in quanto dà origine a fenomeni.

Così si ha, da una parte, nel mondo dei fenomeni, la relazione omogenea di causalità naturale (legalità), e, dall'altra, la relazione eterogenea tra questo generare fenomenico, sempre effetto anche nella sua causalità fenomenica, e *la cosa in sé, sempre causa, e sempre senza legge.* Effetto e legge non toccano la cosa in sé [34]. Quest'ultima relazione, perciò, è l'inserirsi di una azione non fenomenica dell'essere in sé in questo mondo fenomenico omogeneo. L'agire di quest'ultimo, l'agire schiettamente fenomenico, così, in fondo, si chiarisce come un agire fittizio.

---

[33] Vedi l'interessante nota al § 53 dei *Prolegomeni*, cit., p. 154: «L'idea di libertà ha luogo soltanto nel rapporto dell'intellettuale (*des Intellektuellen*) come causa al fenomeno come effetto. Perciò noi non possiamo attribuire libertà alla materia riguardo alla inesauribile azione, mediante la quale essa riempie il suo spazio, sebbene questa azione avvenga per un principio interno. Così non possiamo trovar conveniente per esseri intellettivi puri, per es., Dio in quanto la sua azione è immanente, un concetto di libertà».

[34] Questa assenza di leggi, come caratteristica della libertà, può parer negata da quanto Kant dice nella *Fondazione della metafisica dei costumi.* Forse non è: legge della cosa in sé non è la legge, ma la rappresentazione della legge. Comunque la legge, che qui Kant esclude dalla libertà, è la legge naturale che consiste nella predeterminazione dell'effetto.

La cosiddetta dinamicità della natura, in fondo, manifesta una sua essenza schiettamente matematica: non è vera e propria attività, perché è attività fenomenica. Entro questo fenomeno di essere e fenomeno di agire, che è il mondo soggetto a leggi, si inserisce questa azione libera, la quale non è fenomenica, perché è azione della cosa in sé. Di qui il travaglio di Kant per non compromettere l'inconoscibilità della sua cosa in sé, nonostante questo preciso intervento di essa nel mondo dei fenomeni, che pur è conosciuto. *L'azione libera non si fenomenizza neppure in questo inserirsi*: rimane azione della cosa in sé e perciò rimane azione libera. E soltanto così, quindi, rimane salva l'antitesi nella richiesta infinitezza del mondo fenomenico. Là dove interviene l'azione libera, non si può dire per questo che cessi il fenomeno, giacché questo si continua secondo la sua legge. Abbiamo già detto che l'azione libera non rompe la legge causale dei fenomeni. Così il mondo fenomenico rimane infinito coi suoi fenomeni: non comincia, non finisce, muta sempre nel tempo.

Pur, nonostante questa inconoscibilità, Kant dà un esempio di questo intervenire dell'azione libera nel mondo fenomenico: il *dovere* è appunto tale inserzione del mondo in sé nel mondo dei fenomeni. Infatti dovere è 1) il mirar mio a qualche cosa che non è ancora, 2) mirarvi io, ma *non spinto da me* (miei interessi, cioè legge naturale anche se riguardante la spiritualità), 3) infine mirarvi in modo che io possa, ma non debba sottrarmi. Dunque, se io posso sottrarmi, questa causalità in me causa (ricordiamoci sempre di distinguere, con Kant, la causalità della cosa dalla causa stessa) non è qualcosa di formato: non sarei più nel dovere, ma nel *fare conforme a leggi* di natura. La mia capacità (la causalità di me causa) a compiere il dovere non può essere una formazione; mentre è una formazione la mia capacità (sempre causalità, ma fenomenica, di me causa) a compiere un'azione interessata, anche, eventualmente, altruistica. *La virtù,* per Kant, *non è un abito*: questa la differenza profonda tra l'etica aristotelica e l'etica kantiana. Ed ha ragione Kant, non Aristotele.

Mediante il dovere, dunque, io intervengo nella serie dei fenomeni, pur senza fenomenizzare la mia azione, che è e rimane libera. Si potrebbe muovere a Kant questa obiezione: « I fenomeni che cominciano da questo mio intervento non cessano di rispondere ai fenomeni precedenti, non cominciano una nuova serie di fenomeni? ». L'azione come azione libera, risponde Kant, non è nel tempo. Solo gli eventi sono nel tempo. Quindi la mia azione

non è nessuno di quegli eventi che io uomo vivente compio. Perciò l'essere queste serie originate dalla spontaneità della mia azione libera non nega la legalità naturale: ciascuna di queste serie ha i suoi bravi precedenti che rientrano in essa. Cade, quindi, anche l'altra obiezione che si può fare contro questo intervento doveroso: quella della incapacità che io, causa, ho a produrre l'effetto doveroso. Cade, perché l'incapacità di me causa è l'incapacità di me fenomeno, e questa non è un ostacolo alla mia azione libera, la quale può richiedere l'annullamento di questa fenomenica causa incapace, cioè il mio sacrificio. Questa è l'essenza di tutta l'etica intenzionale kantiana, che non è affatto un'etica puramente immaginativa, un'etica inattuabile, ma certo non è un'etica del successo, non commisura preventivamente le forze di chi deve a ciò che si deve. Questo togliere la commisurazione può esigere il sacrificio cosiddetto inutile. In sé, questo è quello che è e non deve essere utile; ma anche dal punto di vista pragmatico ha sommo valore questo annullamento puro e semplice della propria fenomenicità per il fine doveroso: il sacrificio, anche quando si sappia che esso, per lo svolgersi fenomenico delle cose, non avrà effetto, è sempre di un immenso valore: anche quando pare che non abbia effetto alcuno, ha l'effetto immenso dell'esempio.

L'etica, quindi, dell'intenzione non è affatto, come è stato detto, un'etica degli angeli e non degli uomini. Gli uomini, se vogliono essere etici, devono essere angeli.

Le due causazioni sono, dunque, unificabili secondo l'assunto della tesi, senza che questa unificazione tolga l'assunto dell'antitesi.

69 — La mente critica dopo la soluzione delle antinomie

a) *L'opposizione analitica* (*contraddittoria*) *e l'opposizione dialettica* (*apparente*). — Abbiamo visto che principio fondamentale per risolvere le antinomie dinamiche è quello dell'eterogeneità del nesso dinamico, e abbiamo visto poi come, mediante tale nesso eterogeneo della relazione, si ottenga un'unificazione delle due causazioni, precisamente in quella che si può dire azione razionale pura, della quale abbiamo messo in evidenza l'intenzionalità, come costitutiva della eticità kantiana.

Ora, ci si può fare questa domanda: « Con l'unificazione delle due causazioni (unificazione che poi, vedremo, si rinnoverà an-

che per la quarta antinomia), Kant non viene ad ammettere la validità di quei due opposti (causazione naturale, causazione libera), che ha unificato, e quindi la validità dell'opposizione? E non viene perciò ad ammettere quella dialettica antitetica che da Kant, ma contro Kant, secondo il nostro parere, si è sviluppata? Non viene insomma ad esserci virtualmente in Kant quella che sarà la posizione di Hegel? ».

Tutt'altro. Infatti l'unificazione che Kant ci dà serve a dimostrare che l'opposizione, dinanzi alla quale ci troviamo nelle quattro antinomie e nell'idea cosmologica in generale, non è contraddittoria, cioè analitica, ma è apparente, cioè dialettica. Questo vuol dire che non è quell'opposizione dalla quale, per una ineliminabile esigenza del pensiero e quindi dell'essere, dobbiamo *uscire per fare una scelta* tra i due termini; ma è invece un'opposizione dialettica, cioè apparente, una opposizione che *non ci costringe alla scelta* [35].

Kant ammette che la ragione si possa trovare, e si trovi talvolta, davanti all'opposizione contraddittoria, che egli qui dice analitica [36]. Allora la ragione, se vuole essere, e non può non esserlo, coscienza, deve prendere uno dei due termini opposti: non solo non può non prenderli tutti, ma anzi deve sceglierne uno.

---

[35] KANT, *Critica della ragion pura*, cit., pp. 410-411: «Se io pertanto dico: il mondo, rispetto allo spazio, o è infinito o non è infinito (*non est infinitus*), se la prima proposizione è falsa, dev'esser vero il suo opposto contraddittorio: il mondo non è infinito. Io verrei così a negare soltanto un mondo infinito, senza porne un altro, cioè quello finito. Ma, se si dice: il mondo o è infinito, o è finito (non infinito), tutte due le cose potrebber essere false. Infatti, io considero allora il mondo come in se stesso limitato quanto alla sua grandezza, poiché nella proposizione opposta non soltanto nego l'infinità, e con essa forse tutta la sua esistenza a sé, ma aggiungo una determinazione al mondo come cosa reale in se stessa; determinazione, che può ben essere falsa, ove cioè il mondo non dovesse esser dato come una cosa in sé, e però né come infinito né come finito rispetto alla sua grandezza. Mi sia permesso di poter chiamare questa specie di opposizione dialettica, e quella invece della contraddizione, opposizione analitica. Due giudizi, dunque, tra loro opposti dialetticamente possono essere tutti due falsi, perché l'uno non contraddice semplicemente all'altro, ma dice qualcosa di più che non occorra alla contraddizione ».

[36] Kant la dice analitica perché, sempre che parli di analisi, ci vuole riportare all'esigenza del puro pensiero: nell'esperienza ci sarà qualcosa di più, di eterogeneo, ma tutto ciò che è esigenza analitica non si può escludere dalla sintesi.

Quando siamo nell'opposizione dialettica, invece, siccome questa opposizione è apparenza di opposizione, allora la ragione non è costretta a fare la scelta, ma può rifiutare o accettare entrambi i termini. La ragione critica per le antinomie matematiche rifiuta entrambi i termini, per le dinamiche li accetta entrambi.

b) *Scelta o antinomismo?* — Dunque, con questa unificazione delle due causazioni, Kant non ha unificato due opposti, perché opposti non sono. Egli ha detto solo: c'è una causazione naturale che serve per qualcosa che è la natura; c'è una causazione libera che serve per qualcos'altro che non è la natura. Egli, quindi, non ha fatto che dimostrare che l'antinomia non c'è: c'è per la ragione dogmatica che non distingue tra cosa in sé e fenomeno, ma non c'è per la ragione critica che invece fa questa distinzione. E la ragione è la ragione critica e non la ragione dogmatica.

Non discutiamo come debba essere intesa questa ragione; quel che qui importa è che Kant non ha mai ritenuta reale l'opposizione, perché non ha mai ritenuto che per passare dal puro pensiero (analitico) al pensiero concreto (sintetico) si debbano abbandonare le esigenze del puro pensiero. Queste (e la fondamentale di tali esigenze è per Kant quella di non contraddizione) rimangono valide non solo per il pensiero puro, non solo per quel tanto che il pensiero puro può valere per l'affermazione della cosa in sé, al di là del suo fenomeno sensibile, ma anche per la realtà fenomenica che risulta al pensiero concreto, cioè al pensiero, che, per conoscere, si è riempito di realtà sensibile. La realtà fenomenica ha bisogno di un altro principio oltre quello di non contraddizione, ma non rinnega questo. E tale altro principio non è l'opposizione.

Tutto questo, che costituisce l'ossatura organica del pensiero kantiano, è qui in qualche modo nascosto da quel formalismo verbale, per cui la vera opposizione è: infinito-non finito, e non: infinito-finito. Se l'apparenza della opposizione fosse data soltanto da questa sostituzione di finito a non infinito, si potrebbe obiettare a Kant: « Dire: *il mondo è infinito* (tesi), e dire: *il mondo è non finito,* non è la stessa cosa? ». E si potrebbe chiamare Kant stesso in causa quando dice: « Ma se si dice: il mondo o è infinito o è finito (non infinito), tutt'e due le cose potrebbero essere false », e pone con quella parentesi esplicativa la perfetta identità delle due espressioni: finito, non infinito. Ma questo formalismo verbale non deve distoglierci da quello che Kant vuol dire

effettivamente: l'opposizione vera, dinanzi alla quale la ragione umana si trova e che le impone la scelta, è l'opposizione tra l'essere e il non-essere. Questa opposizione non è mai reale: il non essere non è opposto all'essere, ed è per questo che è valido il principio di non contraddizione. E perciò la unificazione kantiana non è affatto sintesi degli opposti. Dunque, lungi dall'includere la dottrina hegeliana, Kant la rinnega: egli, riprendendo e approfondendo il motivo platonico, ci dice che l'essere è essere e non è non-essere. Un tale essere, antitetico a se stesso, per Kant toglierebbe il pensiero, toglierebbe l'esigenza analitica di cui prima ci ha parlato, e quindi toglierebbe quell'affermazione della cosa in sé, che è esigenza fondamentale del pensiero. Questo è Kant. E perciò, davanti alle difficoltà, in cui la filosofia veniva a trovarsi per l'affermazione di un tale essere (cosa in sé) che non si poteva conoscere, si ricorse alla soppressione di tale cosa in sé. È questo, a nostro avviso, il grande delitto filosofico commesso da Fichte: questo sbarazzarsi delle difficoltà che parevano irresolubili. Era uno sbarazzarsi anche della scoperta della Critica.

Dunque, non sintesi degli opposti, ma eliminazione dell'opposizione. Per questa eliminazione dell'opposizione bisogna tener saldo all'essere; per la sintesi degli opposti, invece, si abbandona l'essere per il divenire, e quindi si abbandona il pensiero per il fuori del pensiero. Questa l'essenza dell'hegelismo: tutto l'idealismo soggettivistico antitetico è empirismo. Hegel è un empirista; Kant no, nonostante l'affermazione kantiana che la conoscenza è limitata dal senso. La cosa in sé salva Kant dall'empirismo, la sua eliminazione fa cadere Hegel in esso. Con Kant e per Kant bisogna tener saldo all'essere e quindi al pensiero che l'afferma; con l'idealismo postkantiano si abbandona l'essere per il divenire, ponendo in questo il pensiero, e quindi si tien saldo non al pensiero, come equivocamente si afferma, ma al divenire che è fuori del pensiero, perché è fuori dell'essere. Ancora una volta si crede di salvarsi dal platonismo cacciandosi nell'eraclitismo.

Questo tutto l'equivoco dell'idealismo postkantiano e dell'hegelismo in ispecie: *il divenire surrettiziamente elevato a pensiero,* cioè il sentire, nel suo realismo, posto come pensiero. La Critica è abbandonata: l'hegelismo è dogmatismo empirico.

La contrapposizione delle antinomie è tutta della stessa natura: apparente, dialettica e non analitica. Nel giudicare della natura di essa non ci deve ingannare la soluzione delle antinomie dinamiche, diversa da quella delle matematiche: la contrapposi-

zione è la stessa. Dire che entrambe le determinazioni di ciascuna delle due antinomie matematiche sono false, è dire che non è vera opposizione la loro, come non è vera opposizione quella data dalle determinazioni dei concetti dinamici. Le determinazioni matematiche si devono abbandonare entrambe proprio per la stessa ragione per cui si devono accettare entrambe le determinazioni dinamiche.

La diversità della soluzione richiede soltanto una diversità del nostro atteggiamento critico di fronte ai concetti cosmologici fondamentali. I matematici dovrebbero essere abbandonati perché contraddittori (cfr. § 65, d). I concetti contraddittori, una volta scoperti tali, devono essere abbandonati. La loro contraddizione sta nel rendere « cosa in sé » (finita o infinita; semplice o composta) la quantità e la qualità fenomeniche. Quindi, il punto da approfondire sarebbe questo: perché finitezza o infinitezza, semplicità o composizione riguardano l'essere in sé? Kant, forse, questo « perché » non se lo è posto.

I concetti dinamici, invece, per i quali si può scernere e distinguere ciò che riguarda la cosa in sé da ciò che riguarda il fenomeno, vanno conservati e integrati con questo discernimento.

c) *Scelta e unificazione nella quarta antinomia.* — I concetti dinamici, dunque, in seguito alla soluzione critica della loro antinomia, vengono ad essere ciascuno nettamente diviso in due: il terzo concetto cosmologico ci dà, da una parte, quello della libertà dell'origine e, dall'altra, quello della legalità dell'origine nel mondo. Continuare a tener confusa quella con questa è non aver risoluta l'antinomia.

E veniamo finalmente a veder la stessa soluzione per la quarta antinomia. Essa ha lo stesso principio fondamentale della terza, e cioè l'eterogeneità della relazione dinamica. Nei *Prolegomeni* [37]

---

[37] KANT, *Prolegomeni*, cit., pp. 158-159: « Per quanto riguarda la quarta antinomia, essa è tolta in modo simile a quello in cui vien tolta l'opposizione della ragione con se stessa nella terza. Poiché basta distinguere la *causa nel fenomeno*, dalla *causa dei fenomeni* in quanto pensabile come cosa in sé, perché possano star benissimo l'una accanto all'altra entrambe le proposizioni, che cioè del mondo sensibile in niun luogo si trovi una causa (secondo simili leggi della causalità), la cui esistenza sia senz'altro necessaria, e che tuttavia questo mondo sia legato ad un essere necessario come a sua causa (ma di altra specie e secondo un'altra legge); proposizioni, la cui incompatibilità sta unicamente nel malinteso di estendere ciò

Kant distingue nettamente tra causa *nel* fenomeno (causa quindi che è essa stessa un fenomeno e quindi un effetto di altra causa), che è una *dipendenza omogenea*, e causa *dei* fenomeni, la quale ultima non solo è pensabile, dice Kant, come cosa in sé, ma è da doversi pensare come cosa in sé, perché non ci sarebbero i fenomeni se non ci fosse la cosa in sé, la quale perciò è causa vera, cioè veramente e sempre causa. Questa seconda è *dipendenza eterogenea*: tra la causa necessaria e il mutamento contingente, dipendente da essa, c'è una netta differenza di natura, nonostante che questo mutamento contingente, tra gli altri e degli altri mutamenti, è causa anch'esso, ma è causa tale che è fatta provenire anche essa da un precedente stato: è causa *nel* fenomeno.

Risalendo da stato a stato in questi mutamenti non si risale mai alla causa vera: saremo sempre negli stati mutevoli e contingenti, nei fenomeni. Col risalire alla causa dei fenomeni siamo alla causa vera, ma non per questo rompiamo la serie delle cause accidentali. Della relazione eterogenea, che Kant poneva a risolvere la terza antinomia, e cioè *l'azione razionale pura,* Kant ci aveva dato un esempio: il dovere. Ma di questa eterogenea dipendenza esistenziale Kant, forse, né ci dà il concetto risolutivo, analogo a quello di azione razionale, né ci dà un esempio. Per darci l'esempio non bastava abbandonare il suo realismo agnostico e risalire dalla cosa in sé al Principio; quando anche questo avesse fatto, gli sarebbe sempre stato impossibile dare un esempio di questa dipendenza intrinseca di uno stato mutevole dal suo principio. Si sarebbe dovuto rivedere anche questo concetto di dipendenza nella sua distinzione dall'origine, e l'architettonica kantiana, se non vietava esplicitamente, implicitamente occultava tale revisione.

Dunque, anche l'incompatibilità delle due proposizioni nella quarta antinomia non è vera e propria incompatibilità; non è opposizione analitica, ma dialettica apparente. Non è opposizione reale che ci costringa alla scelta. Possiamo e dobbiamo prendere entrambe le proposizioni, e con la loro determinazione integrare distintamente la equivoca totalità assoluta della dipendenza.

d) *Il mondo e l'essere nella mente critica.* — Possiamo ora finalmente rispondere alla domanda che avevamo posta: Come deve pensare il mondo la mente critica? Il mondo come mondo (fe-

---

che vale semplicemente pei fenomeni, alle cose in sé, e in generale di confondere gli uni e le altre in un solo concetto ».

nomeno), dice Kant, lo deve pensare né finito né infinito, né semplice né composto: lo deve pensare cioè come rappresentazione sensitiva di essere, non intellettiva. Del quanto e del quale che per l'uomo sono schietto sentire, egli non può farsi idea alcuna che non sia contraddittoria in se stessa. La mente critica deve dunque scacciare da sé queste idee, anche se inevitabilmente esse le sono presentate dalla ragione dogmatica (quella che non ha fatto l'esame dei propri poteri).

Ma non deve scacciare da sé le idee, più che del mondo, della natura nella sua dinamicità. Giacché queste idee dinamiche della ragione, tentando, pur al limite, di concepire il mondo come totalità assoluta, *da questo loro dinamismo* non sono chiuse nel mondo come tale (fenomeno), ma *sono spinte verso l'essere in sé,* a contatto col quale il mondo acquista il suo dinamismo fenomenico e diventa natura.

In questo lanciarsi della ragione pura verso l'essere in sé è il suo miraggio; in questo suo profondarsi in tale suo centro di gravitazione, la ragione, pur nel concepire quel fenomeno che è il mondo, può scernere la sua totalità fenomenica da ciò che la integra e la rende assoluta: l'essere in sé. E così la mente critica può, accanto all'infinito originarsi degli enti causati secondo leggi e accanto all'altrettanto infinito dipendere dei mutamenti nel tempo, concepire senza contraddirsi l'*essere in sé in enti liberi,* agenti in quell'infinito originarsi, e *in un essere necessario,* il cui stato sia principio di ogni mutamento.

Quegli enti liberi, questo essere necessario, non sono costitutivi del mondo come tale (appunto perché sono essere in sé e non fenomeno), ma pur sono del mondo fenomenico al limite, non al confine. I confini sono nel mondo fenomenico, non intorno ad esso. *Il limite dato dall'essere in sé non circoscrive.* Pare che in qualche modo abbiamo approdato dall'isola della verità al continente della cosa in sé, della quale Kant ci dice chiaramente questo: *è libertà e necessità* [38].

---

[38] Si potrebbe dunque kantianamente distinguere l'essere (cosa in sé) dal mondo (natura), per quanto spesso Kant dia l'inseità al mondo e parli di un mondo in sé: sono incertezze di espressione dovute al non pieno adeguarsi dell'espressione alla novità della scoperta. Questa dualità tra l'essere e il mondo è quello che deve intendersi per *realismo critico kantiano.*

a) *L'eterogeneità dinamica come principio di scoperta dell'essere* — Kant, risolvendo le due ultime antinomie, permette alla mente critica di pensare il mondo come un fenomeno, ma le impone anche di non limitare il suo pensiero al mondo, perché il fenomeno richiede l'essere, del quale la mente critica può affermare la libertà e necessità. Questo il risultato ultimo e semplice della soluzione di tutte le antinomie.

La liberazione critica dell'antinomismo dogmatico si ottiene, infatti, con due semplici mezzi: 1) dichiarazione della falsità dei problemi posti nelle antinomie matematiche, in quanto si risolvono in un concetto contraddittorio e quindi sono tali che escludono ogni possibile soluzione; 2) dichiarazione della verità dei problemi posti nelle antinomie dinamiche, perché ciascuno di essi è suscettibile di una distinzione che esclude che la sua soluzione sia una contraddizione. Fondamento di questa distinzione risolutiva è l'eterogeneità richiesta dal nesso formale (relazione, modalità), che è a fondamento dei problemi stessi. Quindi la domanda: la causalità legale (antitesi della terza antinomia), la dipendenza contingente (antitesi della quarta), che pur restano vere in quanto riguardanti esclusivamente il mondo fenomenico, si possono considerare veri e propri nessi dinamici? Se il nesso richiede l'eterogeneità dei termini connessi, pare di no. Bisogna quindi o rinunziare a valersi di questa eterogeneità richiesta dal dinamismo, e conseguentemente abbandonare la soluzione delle antinomie dinamiche, e quindi dichiarare le proposizioni opposte di queste entrambe false, come quelle matematiche; ovvero, ammesso che il dinamismo richieda l'eterogeneità, ritenere che le antitesi (legalità, contingenza) non sono veramente dinamiche, perché i termini sono omogenei tra loro. Solo le tesi ci danno il vero dinamismo, perché offrono i termini eterogenei tra i quali questa dinamicità si svolge: gli enti liberi di fronte agli enti legalmente determinati, l'essere necessario di fronte agli stati contingenti mutevoli nel tempo.

Se, dunque, si dà valore alla eterogeneità come esigenza del dinamismo, la causalità legale e la dipendenza contingente sono puro matematismo, non dinamismo. E se dinamicità vuol dire attività, fare vero e proprio, dobbiamo dire che nelle antitesi della terza e quarta antinomia non c'è attività: sono *stare,* e non *fare.* Il divenire del mondo fenomenico sensibile, in cui si risolvono la

causalità legale e la dipendenza contingente, non è vera e propria attività: ne è soltanto fenomeno che richiede il suo essere.

Arriva Kant ad ammettere senz'altro queste conseguenze? Bisogna rispondere di sì, se si guarda ai presupposti dell'etica kantiana, per quanto questa paia limitata all'uomo come tale. Il problema è grave e profondo. Ma certo la soluzione kantiana delle antinomie dinamiche è, già nella stessa sede conoscitiva, una critica radicale del naturalismo: il divenire naturale, col suo generarsi e col suo mutare, non è vero e proprio fare. Questo vero e proprio fare è della cosa in sé, è dell'essere. Non resta che fare un passo: il vero e proprio fare è lo stesso essere, il quale è la spiritualità. Il divenire non è essere, ma lo presuppone.

La filosofia postkantiana, positivistica e idealistica, ha continuato, *senz'accorgersene,* ad ammettere l'eterogeneità nel nesso dinamico, così come Kant l'ammetteva, su basi tradizionali e non critiche, ad ammetterla non nella sua intima essenza di esigenza dell'*essere dello spirito* di fronte al *divenire della natura.* La soppressione (idealismo) o la dichiarazione di inattingibilità (positivismo) dell'essere hanno tolta loro la possibilità di sviluppo della feconda posizione speculativa kantiana, e l'uno è caduto in un attivismo umanistico, che è, in ultima analisi, naturalismo, l'altro in un attivismo di natura, che è, in ultima analisi, negazione dello spirito, materialismo.

Il problema, dunque, *dell'attività* va, dopo Kant, riaperto e approfondito: va visto *come il problema stesso dell'essere e non come la negazione dell'essere.*

b) *Dalla libertà e necessità dell'essere alla sua pluralità e unicità.* — Dunque l'essere, che non è il mondo, perché il mondo è fenomeno [39], è *libero nella sua generazione* (non generato) e *neces-*

---

[39] Kant, quando parla di mondo, vuol parlare di fenomeno; ma spesso pone la cosa in sé come lo stesso « mondo in sé ». Or questo mondo in sé è proprio quella concezione contraddittoria che genera le antinomie insolubili. Se il mondo è fenomeno, e l'« in sé » non è fenomeno, il mondo non può essere in sé. Il vero è che Kant, pur dopo Spinoza, non ha ancora chiarito completamente a se stesso il problema dei due generi di sostanza, cioè non ha visto ancora chiaramente che la materia, di cui consta il mondo, non può essere che fenomeno, e non fenomeno umano soltanto (cioè fenomeno solo per l'uomo che non può vederne l'inseità), ma fenomeno proprio in se stesso, cioè *divenire senza durata*: *la materia non è il permanente.*

sario nella sua dipendenza (non dipendente). Ma non pare che ci troviamo in tal modo di nuovo in una vera e propria contraddizione o opposizione antitetica (non solo apparente), tale che dobbiamo uscirne con una scelta? Pare, insomma, che si debba scegliere tra l'essere libero della tesi della terza antinomia e l'essere necessario della tesi della quarta: le antinomie dinamiche avrebbero tra loro e non in loro la loro fondamentale antinomia. Su questa antinomia delle antinomie Kant non si ferma, perché la soluzione che egli, più che esplicare, presuppone, ritiene che l'essere libero, di cui egli parla, è l'essere plurimo, e l'essere, invece, il cui stato è necessario, è l'essere unico. Questo risulta chiaro a chi legga attentamente tutti i brani kantiani riguardo a questo problema. Kant presuppone in fondo il problema di noi liberi in quanto molti, cioè in quanto ciascuno un uno spontaneo. Lo stato necessario invece non è lo stato degli enti plurimi, che Kant ha riconosciuto liberi, ma è lo stato di un essere unico che non siamo noi. Quindi l'opposizione tra libertà e necessità non è opposizione, ma distinzione tra la libertà riconosciuta ai molti e la necessità riconosciuta all'Uno.

Ma, una volta spostato il problema dalla libertà-necessità alla pluralità-unicità, ci troviamo di fronte a due posizioni speculative kantiane, che è bene chiarire. Il problema dell'Uno ci riporta, da una parte, nel periodo precritico, all'opera del '63 (*Unico argomento possibile per l'esistenza di Dio*), con la quale Kant dimostra l'esistenza di Dio o Dio come esistente, in quanto l'*esistente unico e necessario è il presupposto di ogni pensiero,* che è soltanto possibile, e non può, nella sua schietta possibilità, rimanere senza fondamento di esistenza.

Dall'altra parte, nel periodo critico, escludendosi come non critica l'ammissione di un esistente unico a fondamento del pensiero possibile, questo problema della unicità (pur sempre come problema di quella comunità [*Gemeinschaft*], in base alla quale nel '63 si concludeva all'esistente unico), ci riportava al Dio unico, esistente soltanto come ideale dialettico della ragion pura, in quanto che di tale unico non si può dimostrare l'esistenza: l'ideale è l'apparenza di tale dimostrazione.

Il problema della pluralità ci rimena invece, da una parte, a quel permanente, in cui finisce ogni dimostrazione di esistenza nel mondo intellettivo, cioè a quel permanente che è il risultato ultimo del II postulato del pensiero empirico in generale, alla soluzione del problema dell'esistenza (seconda categoria di moda-

lità) nel mondo mentale di esperienza: l'esistenza è di quei *quid* permanenti che aderiscono alle sensazioni e obbligano le nostre rappresentazioni ad avvicendarsi. Ma, dall'altra parte, ci rimena a quella che è la soluzione ultima del problema della sostanza, la quale, in fondo, non vuol dire altro che il permanente, soluzione ultima che è data dall'idea che risponde alla categoria della sostanza, l'*anima,* le cui dimostrazioni sono puri e semplici paralogismi. Noi abbiamo una ineliminabile tendenza a porre nell'essere, cioè nella cosa in sé, come esistenti, le anime, ma ogni dimostrazione di tale esistenza è apparente.

Ognun vede quale ampio panorama di problemi da risolvere su base kantiana ci si apre. Ma tralasciamo tale panorama e veniamo al problema fondamentale che ci occupa, l'esistenza.

Con il primo termine di entrambe le posizioni (da una parte, l'esistente unico costitutivo di ogni possibile essenza pensata; dall'altra, le cose permanenti che spiegano l'avvicendarsi delle rappresentazioni), noi vediamo l'esistenza dell'unità e della pluralità nel mondo (fenomenico); laddove l'unicità di Dio, che alla ragione critica si chiarisce come l'ideale dogmatico, e la sostanza delle anime, che si chiariscono invece come paralogismi, ci risolvono il problema dell'esistenza dell'unicità e della pluralità *nell'essere.*

Kant non ha posto né risoluto esplicitamente nessuno dei due problemi, perché in verità proprio questo problema dell'unicità e pluralità, posto sulla base della semplicità richiesta da quest'ultima, egli riteneva insolubile e relegava, quindi, in ciò che dell'essere ci è inconoscibile. Ma ciò non toglie che egli riconosca Dio come Unico e le anime come molte, proprio nell'essere, e quindi come *esistenti non fenomenicamente,* per quanto ne ritenga impossibile per l'uomo la dimostrazione.

c) *Dalla pluralità e unicità alla materialità e spiritualità; le ambiguità di Kant nella indicazione del permanente.* — E forse proprio questa insolubilità del problema della unicità o pluralità delle cose nell'essere si nasconde nella dichiarata inconoscibilità della cosa in sé: con la nostra umana coscienza, che è sensitiva per esser concreta, non è possibile sapere se l'essere, che pur c'è al di là del fenomeno, è « la » cosa in sé o « le » cose in sé.

Il problema si presenta a Kant sotto un duplice aspetto assurdo:

1) Noi, nel nostro conoscere concreto, ci troviamo dinanzi a cose fenomeniche, nelle quali è assurdo voler trovare la sempli-

cità che sarebbe richiesta dalla pluralità. Ma non per questo vi troviamo l'unicità che richiederebbe un assurdo composto senza parti. Pluralità e unicità sono da Kant riportate a semplicità e composizione e considerate quindi soltanto concetti contraddittorii (forse il concetto dell'unicità è a base dell'antinomia quantitativa, quello della pluralità [gradi] a base di quella qualitativa).

2) E così ancora: se le cose sono molte (semplici) sono impenetrabili, e quindi sono materia; se invece la cosa non consente né limite esterno né confini interni, e quindi è unica, allora essa si risolve in quella che Kant dice penetratività, che caratterizza lo spirito, ma che, secondo Kant, non può in nessun modo risultare alla concreta coscienza che è soltanto sensitiva.

L'uomo si trova in questa tragica posizione: sa che c'è l'essere (lo pensa), ma per poterlo conoscere dovrebbe sostituire alla intuizione sensibile, della quale soltanto egli dispone, l'intuizione intellettiva della quale egli non dispone.

Su questa base Kant non può certo risolvere il problema della unicità-pluralità, impostandolo come problema della semplicità-composizione e spiritualità-materialità. Questa duplice impossibilità di soluzione egli profondamente sente, quando non vuol pronunziarsi sulla cosa in sé: semplice o composta? Spirito o materia? Ed evita anche di porre esplicitamente tali problemi, pur ritenendo, forse incoerentemente, che sian qualcosa che riguarda direttamente la non intuita cosa in sé. Non s'accorge che, forse, proprio questa attribuzione di tali proprietà alla cosa in sé rende assurda ogni conoscenza di questa.

Comunque, solo con i noumeni noi siamo da Kant portati al limite dell'isola della verità, limite sul quale ci è dato affermare l'essere. Ma nel fare questa affermazione dell'essere cadiamo necessariamente nella dialettica noumenica, cioè determiniamo l'essere proprio mentre, affermandolo sul limite, ne dobbiamo constatare l'inconoscibilità.

All'affermazione di inconoscibilità Kant viene meno solo in un punto: nelle due antinomie dinamiche, il cui problema non è stato risolto in coerenza con lo spirito della dialettica, perché è stato risolto affermando qualcosa di solido per l'essere: la libertà (3ª antinomia) e la necessità (4ª antinomia). Con questa soluzione pare che Kant sia uscito dal quadrivio (cfr. § 60, b) ed abbia imboccata la via dell'essere come spiritualità. Lo si può dire un momento di distrazione dalla sua inesorabile decisione di non rompere i confini empirici da lui posti al campo della conoscenza.

Il vero è forse che l'essere della coscienza urge Kant d'ogni lato ed egli non vuole vederlo, perché sarebbe costretto ad abbandonare come essere quella materialità, che a lui scienziato apparve dapprima la base solida di ogni conoscenza. Quindi le ambiguità kantiane nel risolvere il problema dell'esistenza intesa come essere, come ciò che dura veramente: da una parte, quando egli risolve il problema della sostanza con la corrispondente prima analogia dell'esperienza, afferma che la sostanza permane e quindi non aumenta né diminuisce [40], e ci conferma questo permanere col II postulato del pensiero empirico in generale, rispondente alla categoria di esistenza [41], per il quale pare che il permanente della prima analogia è quello stesso di questo secondo postulato, che, sappiamo (§ 56), si chiude col teorema di confutazione dell'idealismo, fondamento della quale è appunto questo permanente dichiarato materia [42].

Con la I analogia e col II postulato, dunque, Kant ci assicura un permanente che non è rappresentazione nostra, ma cosa, e cioè (si dovrebbe dire) essere. Ma, dall'altra parte, la dimostrazione della verità delle tesi della III e IV antinomia ci dà come permanenti gli enti liberi da legge naturale e l'essere necessario non soggetto a mutamento nel tempo.

Così, evidentemente, per la I analogia dell'esperienza e per il II postulato del pensiero empirico in generale, il permanente è materia; per le tesi della terza e quarta antinomia il permanente è spirito, è soprasensibile, perché per Kant è materia tutto ciò che è constatato dai sensi. Ora, questa ambiguità può in qualche modo, come vedremo prossimamente, esser sanata dal ritenersi l'una, quella materiale, permanenza nel fenomeno, l'altra, quella spirituale, permanenza nell'essere.

Ma riguardo a questa permanenza nell'essere, il quale, così, nello stesso campo conoscitivo, in qualche modo ci risulta, Kant

---

[40] KANT, *Critica della ragion pura*, cit., p. 191: « In ogni cangiamento dei fenomeni la sostanza permane, e la quantità di essa nella natura non aumenta né diminuisce ».

[41] KANT, *op. cit.*, p. 219: « Ciò che si accorda con le condizioni materiali dell'esperienza (della sensazione) è reale ».

[42] *Ib.*, p. 227: « ...ma non abbiamo niente assolutamente di permanente, da poter porre come intuizione, sotto il concetto di una sostanza, fuorché la materia, e questa stessa permanenza non è prodotta dall'esperienza esterna, bensì presupposta a priori dall'esistenza delle cose esterne ».

cade in una nuova, forse più grave, ambiguità: quella che viene a porsi tra la soluzione della terza e quarta antinomia (ammissione della libertà e necessità del mondo in sé) e la non soluzione che Kant ci dà dello stesso essere con le idee della ragione (anima e Dio). Egli ci dirà che la dimostrazione dell'anima è tutta un paralogismo, e l'idea di Dio un falso ideale. Scopriamo, dunque (antinomie dinamiche), l'essere, o non lo scopriamo (paralogismi, ideale)?

Capitolo Decimo

ABBANDONO DELL'ESSERE COME PARALOGISTICO

71 — L'IDEA PSICOLOGICA

a) *Il permanente kantiano (cosa in sé) è* a) *materia o* b) *spirito?* — Dunque, da una parte, il permanente, per la tesi delle antinomie dinamiche, è libero e necessario, in quanto non è spazio-tempo, cioè non è materia, ma *spirito*; dall'altra parte, per la I analogia dell'esperienza e per il II postulato del pensiero empirico in generale, il permanente è rispettivamente il *sostanziale* e l'*esistente,* che aderisce alla sensazione causandola, e perciò è *materia.*

Tale contraddizione parrebbe eliminata, distinguendo il permanente delle tesi dinamiche dal permanente dei principii fisici: quest'ultimo è materia « *phaenomenon* », cioè è il permanente della esperienza possibile, di quella tale forma di coscienza che, perché si attui, deve essere formata di spazio e tempo; laddove il primo è il permanente cosa in sé, è l'essere.

Ma l'eliminazione è apparente, perché Kant già con la prima analogia, ma specialmente col secondo postulato, pone capo ad un *quid* permanente, che non si risolve né nella forma intellettiva né nella forma sensitiva e neppure nella sensazione, per quanto sia aderente a quest'ultima. La quantitativamente invariabile sostanza del mondo, che Kant pone già sin d'ora come principio metafisico della fisica (cfr. poi la sua opera del 1786, *Principii metafisici della fisica*), è, bene o male, sostanza metafisica e non fisica; il permanente della confutazione dell'idealismo nel secondo postulato è l'aderente alla sensazione, ma non la sensazione stessa, e perciò è il non sentito (se fosse il sentito si risolverebbe in qualità, come solidità, sapore ecc.), e perciò non riducibile a rappresenta-

zione. Perciò quella sostanza, questo permanente — che val lo stesso che sostanza — sono la stessa cosa in sé.

Ci ritroviamo quindi alla domanda iniziale: *La materia* — che è l'ultima parola dell'*Estetica* e dell'*Analitica,* cioè del mondo mentale dell'esperienza, e che, in quanto da questo presupposta come permanente, supera l'essenza rappresentativa del mondo mentale — *come può mettersi d'accordo con lo spirito,* che costituisce tale essere superante l'essenza rappresentativa del mondo, in quanto questo risulta dotato di soprasensibile libertà e necessità?

b) *L'alternativa della materia tra la fenomenicità e l'inseità.* — Il permanente dell'*Analitica* o è veramente *substantia phaenomenon,* e allora esso rimane rappresentazione (poiché per Kant il fenomeno è rappresentazione), e quindi è non solo *phaenomenon* ma anche *Erscheinung*; ovvero questo permanente *phaenomenon* supera la rappresentazione, invade il campo della cosa in sé, e allora questa cosa in sé materiale evidentemente è in contraddizione con quella cosa in sé dichiarata non spaziale né temporale, ma libera e immutabile, soprasensibile, spirituale.

In questa ambiguità in cui cade Kant, noi troviamo una conferma di quel giudizio che demmo sulla sua confutazione dell'idealismo e affermazione del realismo, trovando quella confutazione valida, sì, per l'idealismo gnoseologico, ma pur tale che lo genera inevitabilmente. Per escludere questa genesi e dar valore alla propria confutazione, bisogna che Kant trovi una cosa in sé, che *a*) non sia rappresentazione, e *b*) pur non sia qualcosa di estraneo alla coscienza, e quindi non sia materia. Finché questo non si farà, si cadrà o in un realismo acritico, nel quale effettivamente ricade Kant, o in un idealismo soggettivistico, nel quale cadono i suoi continuatori, nonostante la preventiva confutazione che ne aveva fatta Kant. Perciò la dichiarazione di fenomenicità della materia che sostanzia il permanente non risolve l'ambiguità in cui risulta la cosa in sé kantiana nel suo risultare, nella *Analitica,* come quel permanente, che non può non essere materiale, e, nella *Dialettica,* come quell'essere soprasensibile, libero e necessario, che non può non essere spirituale.

Inoltre, la *substantia phaenomenon,* presa a sé sola nella sua pretesa fenomenicità, è in questa alternativa: se è fenomeno (*Erscheinung*) non è cosa in sé, ma rappresentazione anch'essa; se non è fenomeno, nel fenomeno non c'è permanente, tutto è mutevole rappresentazione. Da questa alternativa Kant non si può

salvare, e in questa alternativa egli è sempre, volente o nolente, *idealista soggettivo,* perché sempre, come tutti gli idealisti *soggettivi,* risolve il conosciuto in rappresentazioni.

A questa concezione, che accetta in fondo dalla tradizione, Kant non fa altro che aggiungere: il conoscere è un giudicare queste rappresentazioni, sia che esse siano rappresentazioni schiettamente empiriche, sia che esse siano oggettivate, cioè sintetizzate a priori. Ma sempre, anche Kant critico, riduce il conoscere a rappresentare. Finché non si corregge la concezione rappresentativa della coscienza, che Kant eredita da Leibniz, e Leibniz dalla tradizione intellettualistica, non si può eliminare l'idealismo soggettivistico. *La coscienza non è rappresentare, ma essere.* Né Kant né i suoi successori hanno corretta tale concezione rappresentativa della coscienza. Ecco perché da Kant è nato l'idealismo soggettivistico, il quale di questa alternativa ha scelto, contro Kant, il secondo termine. Da tale idealismo fenomenistico si può uscire solo partendo dalla concretezza kantiana della cosa in sé. Questa cosa in sé deve esser trovata nella stessa coscienza: non è possibile una concezione della filosofia o della realtà senza trovarla.

c) *Lo spirito come paralogismo.* — Ma lasciamo la materia in questo suo ambiguo dover essere soltanto fenomeno e invadere frattanto il saldo continente della cosa in sé, e torniamo a quello che Kant direttamente ci dice di questo.

Pare che su di esso noi abbiamo già messo piede colla scoperta dell'essere come libertà e necessità soprasensibile. Ma dobbiamo tosto ritirarlo, perché, accanto alla tesi della III antinomia, c'è il paralogismo dell'idea psicologica, per il quale proprio di quegli enti liberi non è dimostrabile l'esistenza. L'ente spirituale, infatti, che si dice anima, non è che l'idea pura razionale della sostanzialità, la cui dimostrazione di esistenza è dialettica. Ignorando tale dialetticità, la psicologia razionale parla delle anime come enti dei quali si possa e si debba affermare la permanenza. Questa psicologia razionale è, dunque, per Kant una falsa scienza, perché ignora la dialetticità di tutto il suo argomentare.

Questa dialettica dell'idea psicologica Kant chiama « paralogismi della ragion pura ».

Abbiamo visto che le idee sono esigenze della ragione nel suo uso reale, cioè nel suo uso non discorsivo e logico, ma attuante l'essere. Ora l'anima è tale uso reale in corrispondenza della relazione sostanziale, la quale, come categoria e come principio che

da essa nasce, è inerenza del predicato nella sostanza. Quindi, mentre nell'uso logico di questa esigenza sostanziale della coscienza abbiamo sostanze che sono riducibili sempre a predicati di altre sostanze indefinitamente, con l'uso reale, per la completezza che con esso dobbiamo raggiungere, perveniamo ad un *quid* che non è riducibile più a predicato, ma è pura sostanza: questa pura idea di sostanza è per Kant l'anima.

Dimostrare esistente l'anima è perciò un paralogismo.

d) Io penso *come fondamento del sistema delle idee psicologiche*. — Il problema dell'anima e il paralogismo come sua soluzione o non soluzione finale è stata forse una delle cose che più han tormentato l'anima di Kant: degli stessi paralogismi, cioè della conquistata soluzione del problema, vi sono tre redazioni: una prima dell' '80, una seconda dell' '83 (nei *Prolegomeni*), una terza dell' '87 (II ediz. della *Critica*).

Vediamone la prima. L'anima è l'idea trascendentale che comprende l'« assoluta unità del soggetto pensante ». Contenuto essenziale di questa idea e quindi *fondamento* sul quale si poggia ogni dimostrazione dell'esistenza del suo soggetto, *è l'Io penso* [1], che è « l'unico testo della psicologia razionale, dal quale essa deve sviluppare tutta quanta la sua scienza » (*Critica della ragion pura*, p. 311). Di questo *Io penso* veramente Kant aveva parlato a

---

[1] KANT, *Critica della ragion pura*, cit., p. 310: «Veniamo ora a un concetto che sopra, nella lista generale dei concetti trascendentali, non è stato indicato, ma si deve tuttavia aggiungere al conto, senza perciò modificare menomamente e dare per difettosa quella tavola. Questo è il concetto, o, se si preferisce, il giudizio: " Io penso ". Ma è facile accorgersi, che esso è il veicolo di tutti i concetti in generale, e però anche dei concetti trascendentali, sicché è sempre compreso in questi, ed è quindi altrettanto trascendentale, ma non può avere alcun titolo particolare, poiché serve soltanto a presentare ogni pensiero come appartenente alla coscienza. Intanto, per quanto puro sia anche dall'elemento empirico (impressione dei sensi), ci serve sempre a distinguere due specie di oggetti secondo la natura della nostra facoltà rappresentativa. Io, come pensante, sono un oggetto del senso interno, e mi chiamo anima. Ciò che è oggetto del senso esterno, si dice corpo. Pertanto l'espressione Io, come essere pensante, designa già l'oggetto della psicologia, che può dirsi la dottrina razionale dell'anima, quando io dell'anima non voglio sapere più oltre di quanto, indipendentemente dall'esperienza (che mi determina più precisamente e *in concreto*), può esser dedotto da questo concetto dell'Io presente in ogni pensiero ».

proposito dell'unità sintetica appercettiva [2]; ma non lo aveva messo mai né come un concetto puro dell'intelletto o un principio, né come un'idea della ragione, perché — egli qui ci dice — l'*Io penso* deve sempre accompagnare la coscienza, e perciò « non può avere alcun titolo particolare ». Esso non dice proprio nulla; quando io dico causa, relazione, sostanza, ecc. (categorie), do una determinazione qualsivoglia della coscienza, mentre l'*Io penso* è *l'assoluto vuoto* della coscienza, appunto perché è la coscienza senz'altro. Quindi si capisce perché Kant sia contro Cartesio: *per Cartesio l'*Io penso *è il « sum »; per Kant è l'assoluto vuoto.* Questo *Io penso* accompagna tutto e quindi anche la coscienza di me come anima e come corpo. Approfondire questa distinzione, però, vedere questo *me*, che è l'*Io penso,* come accompagnato dallo stesso *Io penso,* in quanto si distingua in anima e corpo, è forse vuotare l'*Io penso* della sua vuotezza, e tornare alla pienezza dell'io posta da Cartesio. Ma non allontaniamoci da Kant. Per tale vuotezza, il detto fondamento della psicologia razionale è questo vuoto che accompagna tutto, ma per sé è niente.

Visto il fondamento di ogni dimostrazione dell'anima, vediamo come Kant riduce tutte le dimostrazioni della psicologia razionale ad un organizzarsi intrinseco di questa idea dell'anima che si riduce all'*Io penso.* Anche l'idea psicologica, come già l'idea cosmologica, si organizza in un sistema di idee la cui sistematicità tutta dialettica scuote tutta la sistematicità scientifica della psicologia razionale. Il filo conduttore della riduzione di questo sistema scientifico a quel sistema dialettico di idee psicologiche è sempre dato dalle categorie. Questa organizzazione di idee è fatta, quindi, secondo i titoli delle categorie: Kant mette per prima l'idea psicologica in corrispondenza all'ordine di relazione (III titolo) (L'anima è sostanza), poi in corrispondenza all'ordine di qualità (II) (L'anima è semplice), di quantità (I) (L'anima è unità [3]), e in-

---

[2] Vedi per questa le voci *Kant* e *appercezione* nella « Enciclopedia Treccani ».

[3] Io posso avere quanti stati di coscienza si voglia, ma io resto sempre io, cioè resto uno. È questo il rompicapo della psicologia che non può render conto di certi fenomeni o malattie di sdoppiamento di coscienza (vedi nell'arte Pirandello). L'unità, di cui parla Kant, non è unità di rappresentazioni; e questo contro la dottrina non solo della psicologia razionale, ma anche dell'associazionismo humiano.

fine, per la modalità (IV), l'anima è in relazione con oggetti possibili nello spazio [4].

La sostanzialità dell'anima in rispondenza alle categorie di relazione è *immaterialità,* a quelle di qualità è *incorruttibilità,* a quelle di quantità è coscienza numericamente una, cioè costituisce *personalità.* Tutti e tre questi caratteri ne costituiscono la *spiritualità.* Finalmente, in rispondenza alle categorie di modalità, la sostanzialità dell'anima è *immortalità* (c'è forse bisogno di buona volontà per vedere quest'ultima corrispondenza). Queste quattro idee ci danno le cosiddette proprietà dell'anima: le prime tre insieme la spiritualità, la IV da sola l'immortalità [5].

Chiarito tal sistema psicologico di idee, Kant poi torna a illustrare il fondamento di tutte queste caratteristiche dell'anima: « la rappresentazione semplice è per se stessa affatto vuota di contenuto: Io », il quale, però, a questo punto, ci vien presentato anche come « *Egli* o *Quello* (la cosa) che pensa » (p. 313).

Perché mai, si domanda quindi Kant, avviene questa estensione per cui « la condizione, sotto la quale in generale io penso, e che perciò è semplicemente una costituzione del mio soggetto, debba insieme valere per tutto ciò che pensa? ». La causa di tutto questo, risponde Kant, « risiede in ciò, che... d'un essere pensante io non posso avere la minima rappresentazione per mezzo di una esperienza esterna, sibbene soltanto per mezzo dell'autocoscienza » (p. 313). Così Kant, nel momento stesso in cui si era affacciato al problema dell'alterità plurima degli io, ne perde ineso-

---

[4] KANT, *op. cit.*, p. 312: « Questa sostanza, semplicemente in quanto oggetto del senso interno, dà il concetto della immaterialità; in quanto sostanza semplice, quello di incorruttibilità; l'identità di essa in quanto sostanza intellettuale dà la personalità; tutti e tre questi elementi insieme la spiritualità; la relazione con gli oggetti dello spazio dà il commercio coi corpi; quindi essa ci rappresenta la sostanza pensante come il principio della vita nella materia, ossia come l'anima (*anima*) e come principio dell'animalità; e, limitata alla spiritualità, l'immortalità ».

[5] Questa sublimazione della sostanza ad anima, sotto tutti gli aspetti, parrebbe portare Kant all'accettazione della scoperta berkeleyana dell'immaterialismo. E Kant invece ha sempre contestata vivacemente la validità di tale scoperta. E questa stessa sublimazione è fatta soltanto per mostrarne l'assurdo e concludere quindi implicitamente alla necessità che non può rinnegarsi la materia. Kant è sempre stato sordo alla scoperta di Berkeley della immaterialità dell'essere, appunto perché ha conservato il concetto rappresentativo della coscienza. Togliere la materia, per Kant, è ridurre tutto a rappresentazione.

rabilmente la soluzione, perché pone l'io chiuso in se stesso come autocoscienza. Se io sono autocoscienza, inevitabilmente l'altro è fuori di me, è esperienza esterna, è cosa bruta, che non può essere io. Porre me come coscienza di me, come *automé* porta inevitabilmente all'autocoscienza unica, e quindi all'Io unico assoluto e alla negazione di me come coscienza. Io, per essere soltanto coscienza di me, finisco col negare di essere coscienza.

Kant sente ineliminabile la pluralità positiva del pensiero, ma la perde, perché non ha scovato l'errore (errore, più ancora che monadistico, atomistico, vedemmo già) che toglie tale pluralità.

Da tale errore la filosofia non si è liberata ancora.

72 — Il primo paralogismo

a) *Il sillogismo dogmatico della sostanzialità dell'anima: la concezione predicativa dell'essere, fondamento sia del dogmatismo che del criticismo kantiano.* — Si è visto che tutto il sistema delle idee psicologiche ha come principio, dal quale esse si sviluppano, l'*Io penso*. Ora, è bene insistere su questo punto: l'errore dialettico di quest'idea dell'anima e di questo sistema di idee non è l'idea stessa di anima e cioè quella razionale assolutizzazione del concetto puro di sostanza. La schietta idea non è erronea: essa rimane ed è insopprimibile come esigenza della ragione. *Errore* invece è riconoscere questa idea dell'anima come una *idea che rappresenta una realtà*: cioè, l'errore consiste nell'abbandonare questa idea come idea pura e nel ritenerla un concetto concreto, che è, per Kant, sempre empirico. Questo è errore dialettico per Kant, e questo è l'errore ch'egli vuole scoprire in ciascuna di queste dimostrazioni, che egli ritiene paralogismi.

Il sillogismo della I idea dell'anima[6], cioè dell'idea sostanzialistica, possiamo ridurlo nei seguenti termini e proposizioni: proposizione maggiore: *Il soggetto assoluto è sostanza*; proposizione

---

[6] *Ib.*, p. 668: « Ciò la cui rappresentazione è soggetto assoluto dei nostri giudizi, e non può quindi, a sua volta, essere usato come predicato di nient'altro è sostanza. Io, in quanto essere pensante, sono soggetto assoluto di tutti i miei giudizi possibili; e questa rappresentazione di me, a sua volta, non può essere usata come predicato di un'altra cosa qual sia. Dunque io sono, in quanto essere pensante (anima), sostanza ».

minore: *Io sono soggetto assoluto*; *dunque io sono sostanza.* Il termine medio sul quale si basa tutta l'argomentazione della psicologia razionale (e Kant ha presente specialmente quella che Wolff deriva da Leibniz, il quale ultimo aveva tesaurizzato il *cogito* di Cartesio) è il soggetto assoluto, cioè il soggetto che è sempre soggetto; e il soggetto che è sempre soggetto, per Kant come per la filosofia tradizionale, è *il soggetto che non è predicato.*

Fondamento di tutta questa argomentazione è la distinzione, che possiamo formulare, per chiarezza, in termini grammaticali: la distinzione tra sostantivi e aggettivi. Gli aggettivi sono quelli che in termini logici dobbiamo dire *predicati,* son qualcosa che non sta in sé, ma in ciò di cui si predica. Tale è la realtà fino a Kant compreso: ciò che non è sostanza è puro predicato, qualità del *quid* sostanziale. E non v'ha altro oltre questo.

Ora, è ammissibile questa distinzione come fondamentale e risolutrice di tutta la realtà? E da che cosa essa è nata? È nata dalla distinzione dell'essere dal sapere e dalla necessità di dover qualificare in qualche modo l'essere, mediante quel legame, quel ponte, come si soleva dire, che noi abbiamo per raggiungere l'essere: il conoscere. Il conoscere umano è sempre, per Kant e per gli altri filosofi prima e dopo di lui, giudicare. Anche coloro che ammettono la cognizione immediata, senza accorgersene, danno alla realtà intuita l'essenza giudicativa del conoscere: anche la realtà intuita è un *quid* (soggetto) qualificato (predicato), anche la realtà intuita è, in fondo, un giudizio implicito. Il giudicare, che importa un soggetto del giudizio, fa sì che si ritenga la realtà un *quid* qualificato. Questo *quid* sottostante alle qualità e irriducibile a qualità lo diciamo *sostantivo, sostrato, soggetto,* il quale ha come carattere di non aver bisogno di altro per essere; laddove il predicato, per il suo stesso essere tale, ha bisogno del *quid* a cui appoggiarsi, altrimenti non potrebbe essere. Il suo carattere infatti è di essere « in altro » e non in sé.

Ecco allora che in ultimo noi per sostantivo intendiamo l'*in sé,* per aggettivo (predicato) l'*in altro.*

b) *Critica della concezione predicativa: l'alterità non è predicazione.* — Ma quando abbiamo così ridotto, da una parte, i soggetti, che sono proprio i molti in quanto tali, a sostanze e la sostanza a inseità, e dall'altra, oltre questa sostanza non ammettiamo altro che le qualità di essa, la sostanza, come Spinoza scoprì, abbandona, e giustamente, la pluralità come incompatibile con se

stessa, e quindi abbandona la soggettività, la quale pure era stata la progenitrice di essa. E così tutte le qualità, dall'altra parte, diventano qualità di questa unica sostanza.

Avvenuta questa trasformazione, il rapporto si chiarisce come impossibile, giacché *rapporto* non è qualificazione, giudizio, inerenza di predicato al soggetto, ma *è* invece *relazione* proprio *tra soggetti. Dove l'essere sia soltanto predicazione, il rapporto* (e cioè la relazione fondamentale, comunque essa poi si determini) *è impossibile,* sia perché l'inerenza richiesta dal predicare non è rapporto ma individuazione, sia perché la sostanza unica, eliminando i soggetti, elimina i termini del rapporto.

Quando noi, dunque, poniamo come predicato l'essere in altro, perché poniamo come soggetto l'essere in sé, rendiamo impossibile il rapporto. Il rapporto importa pluralità di enti come tali: là dove non c'è pluralità di enti non c'è rapporto. E perciò, per stabilire questa possibilità del rapporto, cioè questa possibilità dei molti, che devono in qualche modo essere, pur non essendo ciascuno né sostanza né schietta qualità, dobbiamo cominciare con l'abbandonare l'erroneo concetto che alterità dell'essere significhi qualificazione dell'essere: alterità dell'essere significa rapporto intrinseco all'essere, significa quella pluralità che tale rapporto richiede.

Ed ecco che da questa critica della fondamentale distinzione gnoseologico-realistica dell'essere, vediamo balzarci dinanzi quella alterità sulla quale da tempo io insisto e che purtroppo non vedo ancora colta nelle sue esigenze fondamentali, ripresentantisi da ogni parte una volta che quella alterità sia stata intesa. Ostacolo a tale intendimento è la persistente concezione gnoseologico-realistica che anima anche le più radicali concezioni autodicentisi idealistiche, le quali perciò sono le più renitenti a tale intendimento. Tale ripresentarsi dell'alterità ad ogni approfondimento di problemi filosofici sta ad indicare la fondamentalità di essa, non come qualificazione, né come negazione (così era stata concepita quando si è cercato di liberarsi dalla I concezione), ma come richiedersi reciproco degli enti singolari che sono i soggetti, sul fondamento della loro unica oggettività sostanziale.

L'accettazione kantiana dell'anima, che sono io che penso, come sostanza, suppone, cioè richiede (non esclude, non critica) questa concezione della sostanza come sostrato della predicazione, la quale, a sua volta, richiede l'assurda pluralità delle sostanze. L'anima è sostanza in quanto è soggetto assoluto, cioè soggetto

che è sempre soggetto e non è mai predicato. Chi abbia conoscenza della formale catena logica dei giudizi della logica tradizionale, sa come a un capo di essa c'è il giudizio, il cui soggetto è il singolare individuo esistente, irriducibile a predicato, e all'altro c'è il giudizio, il cui predicato è il predicato assoluto. I due estremi, quindi, di essa sono, da una parte, la *cosa individua singolare plurima* (la quale quindi sarebbe sostanza (!) con la sua esistenza in quanto è sempre e soltanto soggetto) e, dall'altra, il genere ultimo, l'essere (il quale quindi sarebbe puro predicato che non può essere mai soggetto, e quindi non può essere mai sostanza!). Ora Kant, quando sublima come anima l'esigenza formale di sostanza, non fa che, da una parte, accettare dalla tradizione gnoseologico realistico-empirica quella catena logica di giudizi, e, dall'altra, accettare da Cartesio che la « cosa individua singolare plurima », che è il soggetto assoluto della catena logica di predicazione, sono soltanto io.

Chi non vede che l'ultima dichiarazione dell'Io assoluto (Fichte) e unico (Gentile) non è che la deduzione da questa duplice accettazione kantiana? E quindi non è che la conseguenza ultima della deprecata logica formale, non corretta, ma accettata dalla logica trascendentale sbandierata ad ogni canto? L'ontologismo critico non si contenta di sbandierare la logica trascendentale; va profondo nella *critica* della stessa logica formale sulla base delle esigenze di coscienza.

La dogmatica predicazione è dunque comune a Kant e ai dialettici dogmatici, ch'egli intende criticare e in realtà accetta nelle loro esigenze fondamentali. Tale predicazione è ancora oggi il fondamento comune a tutti quelli che riducono il pensare a conoscere (idealismo trascendentale postkantiano), e poi riducono il conoscere a giudicare, secondo la scoperta fatta fare loro da Kant. Tale fondamento permane anche quando si riduca il conoscere ad attività: sempre siamo in un qualche modo all'essere-predicazione, si ponga o meno il giudicare come attività. Si intende quindi perché questo essere infine lo si sia dovuto negare: esso era stato già denaturato dalla falsa concezione del conoscere. Alla fine questo doveva riconoscere il suo assoluto dominio. Invece di negarlo, bisognava vedere se l'essere è veramente e soltanto questa sostanza qualificata, questa predicazione della logica formale realistica, bisognava fare la critica dell'essere. È questa critica dell'essere quella a cui riporta l'ontologismo critico, il quale così veramente instaura quella critica radicale, che non è stata ancora in-

staurata. Il massimo che si è fatto è dedurre dalla critica gnoseologica kantiana, e dedurre più dai difetti che dalla scoperta di essa.

Tale ontologismo critico non significa altro, in fondo, che non aver presupposti: significa porre a fatti, e non a parole, a fondamento del proprio filosofare la coscienza nelle sue esigenze. Questo significa salire dal conoscere dogmatico-realistico, nel quale si è fermato l'idealismo soggettivistico, al sapere, che è ontologico e idealistico.

c) *Dimostrazione kantiana della falsità del sillogismo dogmatico.* — Questo è il fondamento che Kant non rifiuta: il soggetto io, considerato come soggetto assoluto, cioè sostanza. Su questo comune fondamento Kant critico dimostra insufficiente la dimostrazione dei dogmatici.

Vediamo l'errore che il primo scopre nel sillogismo dei secondi. Tal sillogismo, nei suoi termini più semplici, può essere così formulato:

Il soggetto è sostanza.
Io sono soggetto.
Io sono sostanza [7].

Di tal sillogismo Kant non mette in dubbio la maggiore: soggettività e sostanzialità sono da lui identificate, e perciò, quando veramente avessimo raggiunta la soggettività, avremmo raggiunta la sostanzialità. Si tratta, dunque, per Kant, di assodare la verità della minore. Sono io veramente soggetto? Negare che io sia soggetto, questo il non lieve compito, che Kant si assume. E lo risolve partendo da quello che dicemmo (§ 71, c) fondamento di tutto il sistema delle idee psicologiche: l'*io vuoto*. Questo io vuoto è soggetto logico, non soggetto reale; è quello che Kant ha detto veicolo vuoto. Ora il soggetto che è sostanza (il soggetto della maggiore) deve essere, invece, « il soggetto reale dell'inerenza » (p. 669). Dare dunque « il soggetto logico costante del pensiero per la conoscenza del soggetto reale dell'inerenza, di cui noi non possiamo avere la minima conoscenza » (p. 669) è soltanto un paralogismo. Il termine medio (soggetto) è preso con due valori diversi: nella maggiore è soggetto reale, nella minore è soggetto logico. Del soggetto reale non conosciamo nulla più di prima, quando diciamo di esserci finalmente imbattuti in un soggetto che

---

[7] Cfr. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., p. 668.

è sempre soggetto: io. « Si può benissimo lasciar passare la proposizione: *L'anima è sostanza* (conclusione del sillogismo), se ci si contenta di riconoscere che questo concetto non ci fa fare il minimo passo più in là » (p. 670). Si può soltanto giustificare l'anima-sostanza come idea pura della ragione, non come realtà: io sono soltanto soggetto logico e non soggetto reale.

L'*io,* in cui baldanzosamente Cartesio credeva di trovare la prima certezza, e dal quale credeva di trarre ogni verità, *è soltanto « un pensiero »*, a fondamento del quale, come di tutti gli altri pensieri, sta « il soggetto in sé », « del quale non abbiamo conoscenza » [8]. Dunque, forse (anzi, certo Kant ha sempre creduto) io sono sostanza immateriale, ma nel campo della conoscenza non ne so nulla: cerco l'essere e mi trovo in mezzo a pensieri. Alla conoscenza non risulto io che sono sostanza, risulto io che sono un pensiero vuoto. Quel sillogismo è dunque tutto esatto, a condizione che dichiariamo di essere nel pensiero vuoto e non nell'essere: il *cogito* è *cogito,* non *res*. Sotto questo aspetto Kant ha fatto un passo indietro rispetto a Cartesio: non ne ha vista l'esigenza ontologica, alla cui esplicita chiarezza Cartesio non era forse ancora arrivato, ma in certo modo si sforzava di giungere col togliere la separazione tra il pensare e l'essere.

Ora, questo gnoseologismo kantiano, che è stato poi preso a fondamento della filosofia postkantiana, non è giustificato, perché è fondato tutto su un presupposto empirico. Infatti l'essere, presupposto da tale gnoseologismo, è essere di quelle cose che non sono io; viceversa, conosco io, che non sono una di queste cose, proprio in quanto non sono una di queste cose. L'essere così è tagliato fuori dal conoscere, solo perché ci si fonda sulla preventiva distinzione empirica tra me, che conosco questa penna con cui scrivo, e la penna stessa, che è, ma non conosce.

Questa comune concezione del conoscere, come schiettamente rappresentativa e non ontologica, è empiristica: parte da un mo-

---

[8] *Ib.*, pp. 669-670: « Quindi segue che il primo sillogismo della psicologia trascendentale non ci arreca se non una pretesa nuova veduta, dando il soggetto logico costante del pensiero per la conoscenza del soggetto reale dell'inerenza, di cui noi non possiamo avere la minima conoscenza, perché la coscienza è la sola cosa che faccia di tutte le rappresentazioni pensieri e in cui quindi tutte le nostre percezioni devono trovarsi come nel soggetto trascendentale; e noi, fuori di questo significato logico dell'Io, non abbiamo conoscenza del soggetto in sé, che come sostrato è a fondamento di questo come di tutti i pensieri ».

mento di esperienza e lo eleva ad assolutezza. Questo empirismo ha come suo ultimo risultato la postkantiana interpretazione della conoscenza come autoconoscenza (si dice autocoscienza, ma si limita la coscienza alla conoscenza).

Kant, con la sua scoperta della cosa in sé, doveva sviluppare la scoperta cartesiana e invece ha reso più profondo il vallo tra *esse cogitans* ed *esse reale*. L'abbandono della cosa in sé non lo colma, non elimina la difficoltà, ma solo gli fa abbandonare arbitrariamente l'essere reale. Per riconquistare l'esigenza di questo e dare all'io quella pienezza reale della quale Kant lo spoglia, bisogna integrare l'ontologismo di Cartesio con l'inseità di Kant. L'io risulterà pieno come Cartesio vuole, senza essere l'in sé come Kant vede [9].

d) *Insufficienza della confutazione kantiana del primo sillogismo, per l'inadeguato concetto di sostanzialità dedotto dalla concezione predicativa dell'essere.* — Il fondamento, dunque, così del sillogismo della psicologia razionale, riguardo alla sostanzialità dell'anima, come della confutazione kantiana di questo paralogismo (secondo Kant), è la sostanza concepita come sostrato di inerenza, cioè « essere come predicazione ». Concezione questa per la quale, confuso il soggetto con la *substantia,* viene ad esser resa impossibile la pluralità dei soggetti, che non sono sostanze separate, pur non essendo predicati.

Accennai già che questa concezione della sostanza è concezione dello gnoseologismo realistico e quindi anche dell'ontologismo realistico. L'antiontologista Kant non si accorge di assumere come concetto della sostanza proprio quel concetto che è dato a lui dall'ontologismo realistico [10]. Ma, anche tralasciando la questione dell'idealismo o realismo dell'ontologismo, il vero è che la sostanza, quale la concepisce Kant e cioè la sostanza dell'ontologismo realistico, impone una scelta tra l'assoluto monismo e l'assoluto pluralismo. Perciò, come dimostra Kant, è falsa l'asserzione sostanzialistica dell'anima fatta dalla psicologia razionale. Sotto questo punto di vista Kant ha ragione. Se io sono sostanza, è ineli-

---

[9] Per la dimostrazione di ciò si veda il mio saggio su *Il pensiero filosofico di Rosmini*, Roma, 1941, Signorelli.

[10] Fino a Kant, fino a Cartesio e, direi, fino ad oggi, l'ontologismo è stato sempre realistico, cioè ha ammesso che l'essere sia sempre un più della coscienza, e cioè fuori della coscienza.

minabile un pluralismo assoluto che esclude ogni possibilità di pensiero. La sostanzialità taglierebbe me fuori di ogni rapporto.

Ma, d'altra parte, io non sono sostanza reale, come Kant vuole, perché non sono neppure l'esigenza logica della sostanza: è falsa l'idea di anima come sostanza, è falso che ciò che intendiamo come anima, io, sia proprio l'esigenza razionale della sostanzialità. Accettarne la sostanzialità, questo è il primo passo falso.

La confutazione, quindi, che Kant fa della psicologia razionale, riguardo a questa sostanzialità dell'anima, non poteva non essere insufficiente, perché si potrebbe domandare a Kant: « Dunque io (anima), che sono il soggetto di ogni esperienza e di ogni coscienza, sono fuori di ogni esperienza e di ogni coscienza? Perché mai il mio esser cosciente toglie me fuori dell'essere per relegarmi nella coscienza? Io sono proprio un pensiero come gli altri, o non sono qualcosa che gli altri pensieri richiedono perché ci siano come pensieri? ».

La confutazione, dunque, che Kant fa, doveva essere più radicale. Egli dimostra che non è dimostrabile che io, in effetti, sia sostanza, pur essendo da ammettere che l'esigenza di coscienza che sono io e l'esigenza di coscienza che si pone categoricamente come sostanzialità siano non due esigenze, ma la stessa precisa esigenza. Questo è il falso: che io, come io, sia l'esigenza razionale della sostanza, e che l'esigenza razionale della sostanza sia io. Questa ammissione dogmatica, che Kant fa, dipende dal falso concetto di sostanza come inerenza di predicati. La sostanza, invece, per la coscienza comune e quindi anche per Kant, uomo pensante entro l'uomo filosofo, se ha una esigenza a cui risponde nella coscienza, è non già il sostrato delle inerenze, ma l'*in sé*, come aveva cominciato a vedere in qualche modo Spinoza, e che Kant perde nonostante che scopra l'inseità. Kant, scoprendo l'inseità, non si avvede di avere scoperto quella che è l'esigenza vera della sostanza: non se ne avvede per il suo antispinozismo e il suo leibnizianesimo, da cui Kant scienziato ha preso le mosse, e che serpeggia latente sempre, anche attraverso la sua Critica, nonostante le confutazioni mosse a Leibniz per il senso.

La sostanza, dunque, è l'inseità, cioè l'essere in quanto Principio non dei suoi predicati, ma dei suoi soggetti, che sono in rapporto tra loro e perciò non sono predicati, pur non essendo in sé.

Riassumendo: la confutazione del primo sillogismo della psicologia dogmatica è tutta da rifare. Dedurre da quella kantiana è dedurre dai falsi presupposti dogmatici anche in essa racchiusi.

E forse né lo spiritualismo, né l'idealismo postkantiano hanno visto tali falsi presupposti. Lo spiritualismo ha continuato a credere che là dove l'anima non si proclamasse sostanza, essa sarebbe perduta; dall'altra parte, l'idealismo ha abbandonato insieme e l'esigenza della sostanzialità e l'esigenza dell'anima nella sua singolarità. Ha abbandonate entrambe le esigenze invece di correggere l'una e l'altra, distinguendole tra loro. Tale abbandono è pur sempre una deduzione dal falso sostanzialismo. Una tale falsa deduzione è l'Io assoluto di Fichte, dove il sostrato dell'inerenza è divenuto da passivo attivo ed è divenuto l'agente delle proprie inerenze. L'Io assoluto fichtiano è la sostanza che, come già aveva visto Spinoza, non può non essere che unica, se la sostanza è l'in sé, laddove i molti in quanto tali non possono essere sostanziali, perché essere molti è interferire, il che non fa ciò che è sostanziale. Perciò tutti i negatori del pluralismo si contraddicono.

73 — Il secondo paralogismo

a) *Il sillogismo dogmatico della semplicità.* — E passiamo al II sillogismo della psicologia razionale [11]: la cosa, la cui azione non è la concorrenza di più azioni, è semplice: io sono quella tal cosa; perciò io sono semplice.

Il termine medio è questa « cosa la cui azione non è la concorrenza di più cose agenti »: questa non è altro che la definizione, in forma indiretta, del semplice. Si dà la definizione del composto e la si esclude.

Anche qui non dobbiamo dimostrare che la proposizione minore sia falsa, ma che non è una conoscenza. Kant non vuol provare che l'anima sia un composto; anzi identifica l'anima con la semplicità, come già prima con la sostanzialità. Ma vuol provare che l'io semplice non è una conoscenza, perché non può risultare nell'esperienza. L'anima come tale non la possiamo trovare nell'esperienza: questo il fondamento di tutta la dimostrazione kantiana.

b) *Dimostrazione kantiana della falsità della minore: inutilità di tale sillogismo.* — Di tutto ciò Kant dà due dimostrazioni: una, con la quale si mostra insufficiente la prova che la psicologia ra-

---

[11] Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 670: « Quella cosa, il cui atto non può esser mai considerato come il concorso di più cose agenti, è semplice. Ma l'anima, o l'Io pensante è tale. Dunque l'anima è semplice ».

zionale dà di ciò, e che consiste nel dire che, se l'anima non fosse semplice, noi ci troveremmo dispersi nella pluralità delle nostre rappresentazioni, non penseremmo, perché non si avrebbe mai quell'unità di rappresentazioni, che è necessaria al pensare. Se anche il pensante fosse un composto come il pensiero risultante dalle rappresentazioni, non si avrebbe mai l'unità di queste.

Kant ritiene insufficiente tale prova: non è vero che si debba necessariamente, a spiegare il comporsi delle rappresentazioni in pensiero, ammettere l'unità assoluta del soggetto, la sua semplicità, giacché tale comporsi di rappresentazioni può essere anche una risultante [12], cioè « un'unità collettiva delle sostanze che vi cooperano ». Non è, dunque, indispensabile presupporre la semplicità dell'anima da cui provengono quelle rappresentazioni, a spiegare la loro unità. Non c'è ragione, ritiene Kant, di preferire l'una (la semplicità dell'anima) all'altra ipotesi (unità collettiva di sostanze pensanti), per spiegare l'unificazione delle rappresentazioni.

Questa seconda ipotesi richiama la presenza di Hume alla mente di Kant. La coerenza del pensiero è spiegata ugualmente bene dalla semplicità dell'anima come dalla associazione: Hume, infatti, aveva dimostrato che la pretesa necessità del pensiero è solo un abito dipendente dalla contiguità (temporale, spaziale o qualitativa) delle rappresentazioni. La cosiddetta necessità del pensiero in fondo potrebbe essere questo coacervo di rappresentazioni: la pretesa necessità oggettiva è soltanto abito soggettivo. Associazione e semplicità, di fronte al nascosto inattingibile essere pensante, del quale il pensiero è un accidente (p. 671), avrebbero lo stesso diritto a farsi valere. Non sono quindi probative né l'una né l'altra.

Ma poi c'è una ragione più profonda [13] per escludere che si

---

[12] KANT, *op. cit.*, p. 671: « Il così detto *nervus probandi* di questo argomento sta nella proposizione, che molte rappresentazioni non possono esser comprese nell'unità assoluta del soggetto pensante per formare un pensiero. Ma nessuno può dedurre da concetti questa proposizione. Perché donde vorrebbe egli prender le mosse? La proposizione, che il pensiero non può essere l'effetto se non dell'assoluta unità del soggetto pensante, non può esser considerata come analitica; infatti l'unità del pensiero, che consta di molte rappresentazioni, è collettiva, e, secondo i semplici concetti, può riferirsi tanto all'unità collettiva delle sostanze che vi cooperano (come il movimento di un corpo è il movimento composto di tutte le parti), quanto all'unità assoluta del soggetto ».

[13] *Ib.*, pp. 672-673: « Ma la semplicità del mio Me (come anima) non è dedotta effettivamente dalla proposizione: Io penso, ma sta già in ogni

abbia veramente conoscenza dell'anima nella sua semplicità, ed è questa: la semplicità che accompagna la rappresentazione dell'Io non dimostra che l'Io corrispondente a questa dimostrazione è proprio esso semplice: « la semplicità della rappresentazione di un oggetto non è perciò una conoscenza della semplicità del soggetto stesso » (p. 673). La rappresentazione sarà semplice per suo conto; ma chi assicura che sia semplice invece il soggetto, del quale come oggetto abbiamo una rappresentazione semplice?

La prova fondata sulla semplicità della rappresentazione dell'Io è dunque anch'essa insufficiente: riguarda la rappresentazione, non il soggetto [14]. Si vede qui l'anticartesianesimo di Kant. Torna in fondo alla vuotezza dell'Io, o, come dice in altri luoghi, a quell'Io che non è né un concetto, né una intuizione, ma qualcosa che accompagna sempre ogni pensiero: è il veicolo assolutamente vuoto [15].

Egli conclude quindi col dire che, come la proposizione « Io sono sostanza » non può darci alcun uso in concreto (p. 673) (tra parentesi Kant aggiunge « empirico »: ecco la concretezza di Kant: quella che ci è data dall'esperienza sensibile), così la proposizione « io sono una sostanza semplice... non m'insegna il menomo che rispetto a me stesso come oggetto dell'esperienza » (p. 673). Cioè *tali proposizioni* saranno proposizioni razionali, sì, ma non sono *conoscenze*. Perché fossero conoscenze si dovrebbe avere l'esperienza (e quindi la sensazione prima di tutto!) dell'anima so-

---

pensiero stesso. La proposizione: Io sono semplice, dev'essere considerata come un'espressione immediata dell'appercezione; come il preteso sillogismo cartesiano *cogito, ergo sum,* nel fatto è tautologico, in quanto il *cogito* (*sum cogitans*) enuncia immediatamente la realtà. Io sono semplice, non significa altro se non che questa rappresentazione « Io » non comprende in sé la minima molteplicità, e che ell'è unità assoluta (per quanto meramente logica) ».

[14] *Ib.*, p. 673: « La tanto celebrata prova psicologica è dunque fondata unicamente sull'indivisibile unità di una rappresentazione, che dirige il verbo soltanto verso una persona. Ma è manifesto che il soggetto della inerenza è designato dall'Io aderente al pensiero in modo soltanto trascendentale, senza rilevare la menoma proprietà di esso, o conoscere in generale o saper nulla di lui ».

[15] *Ib.*, p. 673: « Ma la semplicità della rappresentazione di un oggetto non è perciò una conoscenza della semplicità del soggetto stesso, giacché si astrae interamente dalle sue proprietà quando esso vien designato con questa espressione affatto vuota di contenuto: Io (che io posso applicare a ogni soggetto pensante) ».

stanza e dell'anima semplice. E questa esperienza è impossibile avere, perché si dispone solo della forma vuota, Io, che accompagna ogni pensiero, ma non è una sensazione e quindi non mi procura un'esperienza.

Riguardo all'uso che potremmo fare di questa proposizione nel caso che fosse veramente dimostrata, Kant dice che non potremmo trarne alcun vantaggio. Il vantaggio che potremmo trarne sarebbe quello di distinguere l'anima dal corpo, lo spirito dalla materia. Questo vantaggio noi non lo conseguiamo [16], perché non si può vedere in che si distingue l'in sé della materia dall'in sé dell'anima.

c) *Insufficienza della confutazione kantiana del secondo sillogismo dogmatico fondata sulla comune concezione materialistica dell'essere.* — Per valutare tale dimostrazione kantiana, bisogna esaminare il fondamento su cui essa si pone.

Il termine medio, e quindi il fondamento della dimostrazione, è la definizione del semplice come « non composto » (« Quella cosa il cui atto non può mai essere considerato come il concorso di più cose agenti, è semplice »). Quindi di positivo qui abbiamo il composto: il semplice è il non composto. L'anima è semplice vuol dire l'anima non è composta.

La positività del composto, con l'esigenza del semplice ad esso intrinseca, era stata messa in evidenza subito prima di Kant da Leibniz. Questo presupposto, dunque, Kant ha in comune coi dogmatici alla Leibniz e coi dogmatici non alla Leibniz. Esso dipende dalla concezione elementare dell'essere, cioè dal concepire l'essere come costituito di tanti elementi (parti). E questa concezione elementare dell'essere a sua volta dipende, a mio modo di vedere, dalla concezione materiale dell'essere, perché quest'ultima richiede l'essere come costituito di parti tra loro impenetrabili. Dove ci sono molti che siano tali che l'uno escluda l'altro, lì c'è materia, c'è impenetrabilità, ci sono elementi come essenziali all'essere.

---

[16] *Ib.*, p. 676: « Se noi paragoniamo l'Io pensante, non con la materia, ma con l'intelligibile che è a fondamento del fenomeno esterno che diciamo materia: né anche possiamo dire, poiché dell'ultimo non sappiamo nulla del tutto, che l'anima si distingua da esso internamente in checchessia. La coscienza semplice pertanto non è una conoscenza della natura semplice del nostro soggetto, in quanto, come tale, deve esser distinto dalla materia quale essere composto ».

Vediamo allora che ci troviamo dinanzi ad una concezione che ci dà soltanto la positività del composto (stare insieme delle parti senza fondersi l'una con l'altra; le tre dita di una mano, ad es., formano un composto). La materia ci pone, dunque, in questa alternativa di constatare l'essere come composto e pur di richiedere il semplice, l'elemento come il componente e quindi il vero esistente. Per il primo termine dell'alternativa (sia una mano composta di cinque dita, del palmo ecc., l'essere composto; non possiamo certo fermarci alla mano, giacché essa è parte dell'organismo, e così questo è parte del sistema vivente sulla terra, e così via fino all'universo, all'essere intero che sarà il vero composto positivo, in quanto non è mai parte) l'essere come composto si presenta come *unico, continuo, infinito*. La composizione assorbe in sé le parti fino a dissolverle come tali, fino a porsi come il vero esistente nella sua complessità. Siccome, però, di questo essere composto sono esigenze imprescindibili le parti semplici, così si presenta l'altro termine dell'alternativa: l'essere non più come unico, ma come *plurimo* (per la pluralità delle parti), *discreto* (per il loro escludersi reciproco), e quindi *finito* (richiedente confini entro di sé e alla fine di sé).

Dunque, ci troviamo in questa alternativa: di concepire l'essere come continuo, unico, infinito da una parte, e come plurimo, discreto, finito dall'altra. L'una e l'altra concezione sono necessitanti e da tale alternativa non possiamo uscire, quando concepiamo l'essere come elementare.

È l'antiteticità da cui nascono le aporie renouviane e l'antiteticità, in cui si caccia la concezione elementaristica dell'essere, antiteticità alterna negativa e non affermatrice di coscienza, assurdo e non legge di questa: non appena nella riflessione filosofica ci attacchiamo all'un termine dell'alternativa siamo da esso ricacciati nell'altro e così reciprocamente.

Si può superare tale alternativa rivedendo il principio da cui essa nasce, cioè la concezione materiale, la quale richiede che l'essere sia fatto di elementi impenetrabili escludentisi l'un l'altro. Questa impenetrabilità che diciamo materia è veramente l'essere o è soltanto un'apparenza? Io ritengo che Kant avesse già scoperto ch'era un'apparenza, perché per lui la materia è fenomeno, non è cosa in sé. Ma intanto continua, da quanto appare da questa dimostrazione del paralogismo della semplicità, a dedurre da essa. E quindi si capisce perché Kant attribuisca la semplicità o meno all'essere in sé e non al fenomeno. Egli ha scoperto la non ma-

terialità dell'essere, quando ha scoperto la fenomenicità della materia, e non se ne è accorto, perché ha continuato a supporre, sotto la materia come tale, un essere in sé che sia l'essere in sé della materia, e sia quindi distinguibile dall'essere in sé, che sia sotto lo spirito come tale, e sia quindi l'essere in sé dello spirito.

Quando, invece, noi liberiamo l'essere dalla impenetrabilità, in quanto questa impenetrabilità è fenomeno (Kant stesso ce lo ha dimostrato) e lo prendiamo quale risulta non solo alla coscienza che diciamo esperienza, ma alla coscienza *sic et simpliciter*, e lo prendiamo così perché solo allora ci potrà spiegare quell'essere che risulta anche all'esperienza; quando, dunque, prendiamo l'essere nell'esigenza della coscienza pura a priori, si libera l'essere dalla esigenza della materia, e quindi lo si libera dal falso problema del semplice e del composto. Quindi si chiarisce falsa l'esigenza razionale che Kant professa, in quanto l'accoglie dai dogmatici, l'esigenza razionale di me (anima) come esigenza della semplicità. Questo problema è problema della materialità, del parere, non dell'essere. Come dalla sostanzialità, dunque, così l'anima va liberata dalla semplicità.

Eliminata questa identificazione della spiritualità con la semplicità, si elimina la soluzione contraddittoria cui essa ci mena, cioè, da una parte, la soluzione dogmatica, la quale afferma che l'anima è semplice; dall'altra, la soluzione scettica associazionistica, per la quale l'anima, in fondo, è il composto delle rappresentazioni associate.

Noi, dunque, dichiariamo inesatta l'esigenza dell'anima come semplicità, per la semplice ragione che tale esigenza della semplicità è esigenza della materia, proprio in quanto la materia è composizione, come Kant ammette. Questa affermazione potrà parere scandalosa a chi guardi alla storia della filosofia, perché ogni spiritualismo pretende di fondarsi appunto sulla semplicità dell'anima, e quindi disgiungere la semplicità dall'anima pare condannare senz'altro l'anima, ridurla a materia facendola un composto: non la si fa un composto, anzi si toglie ogni motivo per ritenerla tale; soltanto la si pone nell'essere, relegando nel fenomeno la materia con le sue esigenze di composizione e semplicità. Non siamo più ad un assurdo insieme di parti escludentisi, ma siamo alla compattezza dell'individuazione che l'alterità singolare fa dell'inseità unica.

Ciascuno di noi si riconosce un singolo che è uno dei tanti modi di quel Principio che è sostanza. Se uno dei tanti sono « io »,

ed io sono termine, con gli altri, di quell'unica sostanza, l'essere non potrà essere privo di spiritualità, e si dovrà quindi riconoscere, in tale sostanza unica, quell'essere unico, quello spirito infinito, di cui tutti sentiamo l'esigenza, quando diciamo Dio. Noi, col nostro essere relativo, non escludiamo l'essere assoluto di Dio, ma lo implichiamo. Senza questa implicazione ogni affermazione di Dio è un assurdo.

Nell'essere, l'apparente esigenza del semplice richiesto dal composto va trasformata nella effettiva esigenza dell'individuo singolare, il quale altro non vuol dire che il non escludersi dell'uno con l'altro e il permanere, invece, l'uno nell'altro; altro non vuol dire che superare la concezione elementare dell'essere, in quanto propria del fenomeno e non dell'essere nella concezione concreta dell'essere, la quale richiede, sotto questo fenomeno di composizione e semplicità, l'essere penetrativo che permette e richiede la coscienza nella sua pluralità soggettiva, resa penetrativa dalla sua unicità oggettiva. Intanto io sono un individuo pensante, in quanto il pensiero che sono io include il pensiero che è l'altro: pensiero che in questi tanti singolari è la loro sostanza. *Alla semplicità,* dunque, *va sostituita la singolarità* (alterità), come vera e propria esigenza dell'essere nel suo organizzare l'unicità.

Se Kant dunque voleva confutare il II sillogismo della psicologia razionale, doveva confutare prima la concezione materialistica dell'essere da cui esso partiva, doveva prescindere dalla esigenza della semplicità, che necessariamente relega l'anima in una monade, che, chiusa in se stessa, è pur sempre impenetrabile materia e non penetrativo spirito.

d) *Io numero singolare di coscienza, come permanente.* — Eliminate così queste tre erronee concezioni, in quale posizione siamo di fronte alla psicologia razionale e di fronte a Kant? Per la psicologia razionale, la sostanzialità semplice di me *è e risulta* (è dimostrabile). Per Kant, invece, essa *è, ma non risulta* (non è dimostrabile). Come per la psicologia razionale, così per Kant, se io di me voglio farmi un concetto, questo non potrà essere che di una sostanza semplice. Ora, per l'essere concreto a cui ho cercato di farvi riflettere, detta sostanzialità semplice di me *non risulta, perché non è*: la concretezza spirituale di me, come me, non è sostanzialità, perché io sono ente penetrativo e perciò relativo, sono uno *tra* tanti, un altro, e non elemento chiuso in me stesso, quale sarei ridotto dalla mia sostanzialità. E così per

la semplicità: il mio essere uno di noi altri esclude che io sia *semplice* (*senza relazione di sorta*), ma pur richiede la mia singolarità. Alla sostanza va, dunque, sostituito il *numero* come costitutivo di me, alla semplicità di essa va sostituita la *singolarità* del numero. Perciò io, pur non essendo sostanza, non sono soltanto una proprietà dell'essere sostanziale, alla quale sarei ridotto se si continuasse ad ammettere la concezione predicativa; e così non sono un elemento (chiuso nella sua semplicità sostantiva) materiale dell'essere composto, al quale elemento sarei ridotto se si continuasse ad ammettere la concezione elementaristica dell'essere. Ecco perché, tolte queste due concezioni, io non risulto come sostanza semplice, perché non sono tale.

Io sono sempre un termine di rapporto di coscienza e perciò numero singolare sì, ma immateriale.

L'antichissima intuizione pitagorica del numero metafisico va profondamente riveduta sotto questo aspetto dell'essere concreto, in cui il numero si attua. Da una profonda revisione di essa può forse scaturire l'identificazione della meità con la numericità, e la soddisfazione da parte nostra, numeri di Dio, di quella esigenza degli esistenti *permanenti* (i *perdurabiliter exsistentes*), la cui soddisfazione Kant ha invano cercato di ottenere nella riflessione conoscitiva.

Il permanente deve essere immateriale; e non è il semplice, che non c'è se non in astratto nella materia che diviene, ma è il singolare in quanto individua, attua la sostanza unica. Questa dell'alterità è forse la scoperta fondamentale che ha fatto l'ontologismo critico.

e) *Io altrui*: *spiegazione concretistica della carità cristiana.* — Quindi *io non sono mio*; il mio essere un singolare altro non sta nell'essere mio, ma nell'essere altrui: solo così sono uno tra gli altri, un altro. Questo importa la singolarità. La pura, la vera scoperta di questa sta nell'aver riempito me di te, pur conservando me e te. Il torto di Kant è quello di aver vuotato me di essere, invece di togliere la chiusura che dal cartesiano « sum » Leibniz aveva dedotta. Kant non doveva vuotare di essere me, ma doveva invece rompere quella chiusura che pareva, ma non era, indispensabile al riempimento.

Si ha quindi un *rovesciamento del fondamento* su cui poggiare la dimostrazione del mio esistere (mio essere un permanente). Non la chiusa semplicità richiesta dalla concezione elementaristica,

ma l'aperta terminazione della relazione sostanziata dall'essere in sé può essere il fondamento della mia incorruttibilità. Fintantoché questa si vorrà ritrovare nel semplice, non sarà dato di trovar mai nulla di incorruttibile, perché non sarà mai dato di ritrovare il semplice: le famose dimostrazioni cartesiana e leibniziana sono senza fondamento. Solo quell'aperta terminazione può avere il suo principio nell'assoluta sostanza.

Perciò il *permanere* non è affatto il chiuso, e perciò morto (inesistente), stare chiuso in sé senza essere principio, ma *sta nel prodigarsi del singolare*, direi nella singolarità prodigiosa, giacché solo così attuiamo la sostanza spirituale, cioè siamo, ciascuno per sé, termini del Principio unico. Soltanto chi si prodiga è e *non diviene*, cioè non si esaurisce: *il fare non è del divenire*, che comincia e finisce, *ma è dell'essere*, il cui fare non comincia e non finisce. Quindi, io sono, permango, sono incorruttibile in quanto mi prodigo, in quanto sono altrui. Se così non fosse, io sarei soltanto quel fenomeno di me, che comincia e finisce, sarei soltanto quella determinata cosa naturale che è il mio corpo che comincia e finisce, che diviene, che è soltanto fenomeno.

E in questa cosa naturale io finisco, quando cerco, come facevano Cartesio e Leibniz, me di me stesso: allora, in verità, io *non mi riempio, ma mi vuoto, perché mi vuoto di quella relazione che mi costituisce*, e quindi mi separo dagli altri, mi separo da Dio, divengo, dicevo, il fenomeno di me stesso, non ho più essere.

E con ciò mi pare di aver messo in nuova vitale evidenza il significato profondo della concezione della cristiana carità. Questa non si intende, se non saliamo dalla naturalisticamente espressa ma profondissima concezione dei credenti (pensanti) come, tutti, figli di Dio alla concretistica concezione di Dio come Principio immanente di ogni spirituale relazione. Finché separiamo Dio dalla coscienza che ci costituisce, non è possibile carità profonda. Se la coscienza di Dio è da una parte e la mia dall'altra, assolutamente separate tra loro, non è possibile che io comunichi con l'altro, non è possibile che io mi prodighi, non è possibile che io abbia carità. La Rochefoucauld avrà ragione: ogni mia azione, nell'apparenza buona, sarà riempita soltanto di me stesso, sarà egoistica.

Si intenderà una buona volta questa luminosa alterità di ciascuno di noi? Popolo così il mondo di enti che non vivono? No: do alla vita che diviene l'essere di cui ha bisogno.

a) *Identità esterna e identità interna.* — Il terzo paralogismo, in corrispondenza del primo ordine di categorie (quello di qualità), ci presenta l'anima come persona.

La proposizione maggiore è la seguente (p. 677): « Ciò che ha coscienza dell'identità numerica di se stesso in tempi diversi, è per ciò una persona » [17].

Illustrando questa proposizione Kant distingue l'identità numerica dell'oggetto esterno dall'identità numerica dell'oggetto interno, tenendo presente la distinzione di senso esterno e senso interno, e intendendo quindi per oggetto esterno l'oggetto del senso esterno e per oggetto interno l'oggetto del senso interno. Per il primo l'identità numerica è il *permanere* del sostanziale pur nel mutare delle sue proprietà, è l'essere sempre la stessa cosa, che costringe, con la sua presenza, le nostre rappresentazioni ad avvicendare quelle che non rispondono ad essa (cfr. § 56).

Certo non mancano oscurità ed incongruenze in questa identità dell'oggetto esterno, che Kant ritiene chiara ed indiscutibile [18]. È un po' l'identità della cera cartesiana, per la quale Hobbes aveva facile vittoria su Cartesio.

Non altrettanto chiara, indiscutibile, provata, risulta a Kant l'identità dell'oggetto interno, per la semplice ragione che viene a mancare il permanere, a cui l'identità si riduce. Infatti, forma del senso interno è il tempo, che, per Kant, consiste nel succedersi di rappresentazioni. Come può essere un permanere (e quindi

---

[17] Nel testo tedesco Kant non dice alla lettera « identità numerica di se stesso », ma dice « *Identität seiner Selbst* », dove il *Selbst* è un sostantivo, del quale mal si trova la corrispondente espressione italiana. Tradurre « *das Selbst* » tedesco in « lo Stesso » come ha fatto il De Negri nel tradurre la *Fenomenologia* di Hegel, forse non rende quel che deve e nel caso nostro dovrebbe suonare « identità del suo Stesso ». Io tradurrei qui « identità del suo Sè », dando al *Selbst* il valore della persona di cui è *Selbst* (me, te, sè). Comunque, ho voluto mettere in evidenza questa differenza di espressione, che forse non si limita ad essere soltanto differenza di espressione.

[18] *Ib.*, p. 677: « Se io voglio conoscere l'identità numerica di un oggetto esterno per mezzo dell'esperienza, porrò attenzione a ciò che permane in quel fenomeno, a cui, come a soggetto, si riferisce tutto il resto come predicato, e noterò l'identità di quello nel tempo in cui questo muta. Ma io sono un oggetto del senso interno, e tutto il tempo è semplicemente la forma del senso interno ».

un'identità) in ciò che è, per essenza sua, succedere, cioè non permanere? L'identità, dunque, dell'oggetto interno, se c'è, non può essere data dal suo permanere. Devo dunque ammetterla solo come mi risulta. E risulta non come un oggetto della coscienza, *ma come coscienza comprensiva di tutto il tempo*: tutto il tempo pur nel suo succedere è la mia identità: « L'identità della persona deve dunque esserci imprescindibilmente nella mia propria coscienza » (p. 677). Non risulta, dunque, in verità, l'*identità* dell'oggetto interno, ma solo *del senso* cui l'oggetto interno dovrebbe risultare. L'identità è soltanto della coscienza, non dell'oggetto suo: *l'identità risulta come tutto il tempo, ma solo con un valore di coscienza,* non con un valore di essere [19]. Le rappresentazioni, che sono gli oggetti interni, si avvicendano senza posa, non permangono identiche. L'identità, dunque, per quanto riguarda l'oggetto interno, non può risultare: risulta per la coscienza interna (senso interno), non per il suo oggetto. Presupposto che Kant ha sempre è che il conoscere non è l'essere, e che l'essere non è il conoscere (gnoseologismo, cfr. § 72).

b) *La vera proposizione che deve prendere il posto della minore: l'identità della rappresentazione di me.* — Chiarita così l'identità interna nella sua differenza da quella esterna, testimoniataci nel suo essere dal permanere, Kant può chiarire qual'è la vera proposizione che devesi sostituire alla minore del sillogismo. Questa dice: « L'anima è *ciò che ha* coscienza della identità numerica del suo Sé *in tempi diversi* ». E risulta invece soltanto « la coscienza della identità numerica di se stessa come tutto il tempo ». Manca il « ciò che ha » (cioè manca l'essere); mancano « i tempi diversi »: l'identità è della coscienza e non dell'essere; è di tutto il tempo e non dei tempi diversi. Questo mi risulta veramente; e mi risulta — dice Kant — « imprescindibilmente », cioè « non posso farne a meno ». E la coscienza è di me, in quanto io ho coscienza in me che il mio pensiero, la mia in-

---

[19] *Ib.*, p. 677: « Io riferisco tutti i singoli predicati miei successivi al Me numericamente identico in tutto il tempo, cioè nella forma dell'intuizione interna di me stesso. Su questo piede la personalità dell'anima non dovrebbe essere considerata come dedotta, sibbene come una proposizione affatto identica dell'autocoscienza nel tempo, e per questo è anche la causa per cui essa vale a priori. Infatti essa non dice altro se non che in tutto il tempo, in cui sono cosciente di me stesso, io sono cosciente di questo tempo come appartenente alla unità del mio Me ».

teriorità è identica come tutto il tempo, e non come il permanente essere in tempi diversi.

La proposizione che risulta, dunque, ha il suo valore logico, cioè puramente appartenente alla coscienza, riguarda la coscienza e non il *ciò che ha* coscienza, il quale resta fuori di ogni constatazione di identità.

Questo risultare dell'identità di coscienza senza essere e senza permanenza in tempi diversi è già una prova che il sillogismo è un paralogismo: il termine medio del sillogismo non appartiene alla proposizione che risulta e che dovrebbe prendere il posto della minore, annullando così ogni sillogizzare.

c) *La prima prova indiretta: la perdita di me nella coscienza altrui.* — Ma Kant a questa prova diretta ne aggiunge delle indirette.

La prima delle prove indirette è questa. Se l'anima risultasse identica, non soltanto nella sua coscienzialità, ma anche nel « ciò che ha » coscienza dell'identità, se cioè risultasse oggetto identico, allora anche l'altro dovrebbe vedere me con la stessa identità con la quale io mi vedo: allora io avrei l'essere, non sarei soltanto coscienza vuota, sarei persona reale. Ma l'altro vede me con la stessa identità con la quale io mi vedo? No: questo è ciò che afferma categoricamente Kant. Infatti la temporalità costituisce la forma del *suo* senso interno; ed egli riduce quindi la totalità del tempo che dovrebbe costituire la *mia* identità alla totalità del suo tempo e quindi alla *sua* identità. Io apparirò all'altro, nella mia corporeità, un permanente; sarò mutato in una cosa, sarò una cosa tra cose, un oggetto esterno tra oggetti esterni. Il tempo costitutivo della coscienza sarà tutto suo, dell'altro; non sarà mio. Io sono perduto come anima, come oggetto interno: risulto un oggetto esterno e quindi non persona. Dunque, io non posso risultare persona reale, perché dovrei risultare all'altro; laddove, dal punto di vista dell'altro, io sono soltanto un oggetto di intuizione esterna. La mia identità di persona non possono giudicarla gli altri; quindi svanisce ogni possibile dimostrazione di tale mia identità. A me stesso io risulto come coscienza, non come essere, e quindi non come persona; agli altri risulto come oggetto esterno, non come soggetto, e quindi non come persona. Rimane dunque la dimostrazione possibile dell'identità del permanente esterno, ma svanisce ogni dimostrazione dell'identità di me, non come coscienza, ma come *uno che ha* coscienza.

Ecco, dunque, la prima prova indiretta: il non potere questa personalità reale risultare agli altri come dovrebbe. L'osservatore di me, considerato nella identità data a me dalla mia permanenza, vede, sì, me permanente nei tempi diversi, ma appunto perciò non vede me oggetto interno, ma esterno, non mi vede come me, ma come cosa. Come « *Selbst* » egli vedrà soltanto se stesso: il *me* sarà il *sé*, che ha ipotecato per sé quel « tutto il tempo » a cui l'identità del *Selbst* si riduce.

Dunque, quand'anche io sappia veramente l'identità mia, e cioè sappia di esser persona, gli altri non potranno confermarla, e perciò essa non è dimostrabile.

d) *La seconda prova indiretta: la scorrevolezza della coscienza.* — C'è, dicemmo, anche una seconda prova indiretta (pp. 678-679).

Per Kant, l'eracliteo πάντα ρεῖ non è ammissibile per l'oggetto esterno, in quanto questo prova la sua identità con la sua permanenza. Ma non c'è nessuna prova possibile per escluderlo dall'oggetto interno. È l'associazionistica concezione humiana del soggetto, che qui fa capolino in Kant e afferma la sua possibilità, pur senza pretendere a verità. Io (sconosciuta sostanza) trovo me (rappresentazione vuota) come veicolo di ogni altro pensiero e perciò credo, devo credere (« giudicare necessariamente ») alla identità di me; ma non può questa rappresentazione vuota di me essere un pensiero (una rappresentazione) come gli altri, e quindi scorrevole come gli altri [20]?

e) *Conclusione: schietta rappresentatività analitica di me identico.* — In complesso, quindi, questa identità che risulta solo a me, come identità di rappresentazione e non come identità di un *quid* permanente, non è sintetica [21]; e per essere reale, invece, deve

---

[20] *Ib.*, pp. 678-679: « Sebbene la proposizione di alcune scuole, che tutto scorre e non c'è niente nel mondo di costante e di permanente, non possa aver luogo, tosto che si ammette delle sostanze, essa tuttavia non è contraddetta dalla unità della coscienza » (il tedesco, veramente, dice « autocoscienza »). « ...Dal punto di vista di un estraneo... non possiamo mai decidere se questo Io (semplice pensiero) non scorra anch'esso come tutti gli altri pensieri ».

[21] *Ib.*, p. 679: « Questo semplice concetto di un Me (*Selbst*) identico... gira sempre su se stesso e non ci fa avanzare rispetto a nessuna questione, che si riferisca a una conoscenza sintetica ».

essere sintetica: non è dunque reale, è schietto, vuoto pensiero. Questo dire me identico in fondo è un puro noumenizzare. Perciò quella *identità numerica* che si voleva dimostrare *non mi risulta*; quindi, che noi in effetti siamo persone, non lo possiamo dimostrare. *Noi soltanto ci pensiamo come persone.* La ragione ultima sulla quale Kant in effetti si fonda, è che l'essere anche di me rimane sconosciuto ed è quindi inammissibile in campo di conoscenza. Inammissibile, proprio perché sarebbe l'essere di me conoscente, cioè sarebbe rappresentazione e non essere.

Diviso l'essere dal conoscere, l'oggetto esterno può in qualche modo risultare per questo affettare della sua permanenza la rappresentazione, ma non può in nessun modo risultare l'oggetto interno, che sarà sempre, irrimediabilmente, soltanto una rappresentazione.

75 — Critica del presupposto kantiano della numericità del tempo

a) *Il presupposto della persona: l'identificazione del numero e del tempo in me.* — Ora ci proponiamo di fare la critica del terzo paralogismo. Fare la critica è intendere più profondamente, ritrovare il motivo profondo, che, della parola dell'autore criticato, deve rimanere e svilupparsi; criticare è, dunque, spogliare tal parola dell'eventuale errore, dell'imprecisione, del presupposto ingiustificato, ecc. Criticare non è opporre antitesi a tesi.

Fondamento di tutto il terzo sillogismo è il suo termine medio costituito dalla definizione della persona: « *coscienza* della identità numerica del suo *sé* in tempi diversi ». In questa definizione Kant è d'accordo con la psicologia razionale; è soltanto in disaccordo nell'ammettere che risulti « *ciò che ha* » tale coscienza. La psicologia razionale ritiene di sì, Kant ritiene di no (cfr. § 74, b, e); per tale disaccordo il termine medio, per Kant, finisce di essere tale, perché nella minore abbandona il « ciò che ha », che invece è essenziale perché io sia veramente persona (numero identico nel tempo), e non mi sappia soltanto come tale. Il mio *sapermi* tale, fa constatare Kant, non è il mio *essere* tale.

Ma prima di esaminare questo dissidio fondamentale, bisogna esaminare il valore del presupposto di questa definizione della persona. E il presupposto, nella trasformazione che Kant ha fatto di essa, è che *io* (anima) sono un *numero identico* (sempre lo stesso)

in quanto sono tutto il tempo: in quanto tale sono una persona. Per esaminare la validità o meno di tal presupposto bisogna aver presenti le due tesi che in esso sono racchiuse: 1) la riduzione di me a numero; 2) la riduzione del numero a tempo. Queste due tesi sono strettamente collegate a formare la personalità: numericità e temporalità coincidono nella considerazione di me come persona, si consideri questa come schietta coscienza (Kant) o ente reale (psicologia razionale).

È vera questa coincidenza?

b) *La concezione aristotelica del tempo come numero e la sua integrazione kantiana.* — Questa coincidenza del numero col tempo nel soggetto, in me, come me, fa della matematica (scienza del numero) la scienza del tempo (forma del senso interno), e quindi, in fondo, la scienza di me, pur con tutta la sinteticità, la cui assenza Kant rimprovera alla concezione humiana della matematica. Punto di partenza è l'accettazione, da parte di Kant, della concezione aristotelica del tempo come numero. Per Aristotele, infatti, in opposizione a Platone, il tempo è misura del movimento, e così numero. Per Platone, invece, il tempo non ha a che vedere col numero: esso è il fenomeno dell'eternità: è il sensibile mutare in cui si fenomenizza e si perde l'intelligibile identità eterna dell'essere.

Kant, mentre accetta la concezione aristotelica del tempo come numero, ne fa anche quella che i logici direbbero conversione semplice, e così ne assolutizza l'identicità. Aristotele diceva: il tempo è numero; Kant aggiunge: e il numero è tempo. Così numero e tempo, per Kant, sono assolutamente identici tra loro.

Questa assoluta *identificazione del tempo col numero* in Kant si accompagna con l'identificazione del tempo, in quanto successione, con la forma del senso interno e perciò con l'*identificazione del tempo con la soggettività*. Lo spazio e il tempo vengono da Kant non solo scardinati entrambi dal novero di categorie, in quanto specialmente essi rendevano rapsodica l'elencazione aristotelica delle categorie, ma vengono anche nettamente distinti come esterno (e perciò oggettivo) l'uno, interno (e perciò soggettivo) l'altro. Il *succedersi delle rappresentazioni* costituisce l'interiorità, la soggettività del sentire; il loro estendersi (essere esterne) ne costituisce l'esteriorità, l'oggettività. Kant è rimasto sempre leibniziano nel concepire l'interiorità come rappresentatività, e quindi come pura, non fermabile, labilità successiva.

Il tempo kantiano, dunque, è quello aristotelico con questa essenziale aggiunta: la sua piena identificazione 1) col numero, 2) con la soggettività del sentire.

c) *Critica della concezione kantiana: il numero come soggettività e spazialità: la matematica.* — È esatta questa concezione del tempo come numero in quanto soggettività? Se ci riportiamo (e non possiamo fare altro per rispondere) alla coscienza comune, dobbiamo rispondere di no.

Intanto, per cominciare, che cos'è il numero nel mondo fisico? In questo, ciascuno di noi, *come una determinata cosa* (quel corpo che io dico mio), è numericamente identico di fronte all'altro, è ciascuno un numero. Tal numero può essere esteso quanto si vuole, secondo la determinazione che si prende della cosa stessa (per es., corpo eretto, corpo che sente, corpo che si nutre, ecc.). La numericità fisica è il nostro esser tanti a costituire una certa quantità omogenea (ho preso esempi dalla empirica coscienza comune, ma se ne possono prendere da qualsiasi scienza).

Ma l'esigenza di numero oltrepassa la fisica: c'è anche una numericità metafisica. Nella fisica, ciascuna determinata cosa, rinchiusa in se stessa, sta *accanto* all'altra, e, in tale stato di reciproca estraneità, le due cose sono percepite da un percipiente, che, con questo suo percepirle insieme, toglie l'estraneità e ci fa passare dal mondo fisico all'essere intelligibile. Così il percipiente stesso entra nel novero del numerabile, è un numero metafisico, che, cioè, non si separa dall'altro, non gli sta soltanto accanto, ma *si intende* con esso. Il numero metafisico siamo noi in quanto intendentici reciprocamente ciascuno con l'altro; intendentici, cioè coscienti (sapienti insieme).

Giunti a questo punto, vediamo con chiarezza che *i tanti* che siamo noi come cose fisiche, come enti intelligenti, costituiamo bensì il numero e siamo anche costituiti dal numero nella nostra pluralità, non in quanto tempo (si intenda questo come successione o come durata), ma bensì proprio in quanto spazio, essendo, nel nostro esser cose corporee determinate, l'effettiva estensione empirica nel suo limitato divenire, e, nel nostro essere enti intelligenti penetrativi, l'effettiva spazialità pura nel suo essere infinito.

La numericità è dunque davvero, come intravide Kant, soggettività: numericità siamo noi costituenti la quantità del divenire e dell'essere. Ma appunto perciò la numericità non è tempo,

e noi in quanto la costituiamo non siamo tempo. Essa è lo spazio divisibile (come noi, molti). *Soggettività è spazialità*: proprio il contrario di quel che dice Kant. Così tutta la matematica sta nella spazialità che è numerica: essa è da riunificare dopo l'arbitraria scissione profonda che Kant in essa aveva fatto tra aritmetica e geometria. Il geometrismo cartesiano va leibnizianamente riempito di numero e non kantianamente scisso dal numero aritmetico, e così, reciprocamente, la kantiana aritmetica va cartesianamente riempita di spazio e non leibnizianamente sostanziata di materia impenetrabile. *Tutta la matematica è soggettività.*

d) *Il tempo come qualità, e sua distinzione dal numero.* — Se dei quattro ordini di categorie kantiane osserviamo i primi due, vediamo che Kant aveva visto con chiarezza la quantità nella sua singolarità, pluralità, totalità; aveva visto così che essa è costituita dal numero. Ma non altrettanto chiaramente vedeva che cosa mai sia la qualità, quando questa poneva nell'affermazione, negazione, indefinitezza. Nessuna di queste tre determinazioni è una determinazione di qualità. Tutt'al più esse sono i mezzi con i quali la qualità (erroneamente concepita, cfr. § 72, b) vien riferita alla sostanza cui inerisce, e che, non essendo qualità, non si può capire che cosa mai possa essere. Se Kant avesse posto mente a quel che debba essere la qualità, avrebbe visto che, come la quantità è costituita dal numero omogeneo che non è tempo, ma è spazio, così la qualità è costituita dal diverso, che non è numero omogeneo, ma è bensì, proprio come diverso, quel tempo che egli invece aveva identificato col numero, il quale quantifica e importa omogeneità, non qualifica e non richiede diversità.

Il tempo è qualitativo, lo spazio è quantitativo. E questo sia nella materiale natura che diviene, come nello spirituale essere che dura. La fondamentale diversità è quella del passato, del presente e del futuro, cioè è quella dei momenti del tempo, nei quali l'unico si diversifica, come l'identico si pluralizza in noi tanti.

Perciò la quantità è omogenea nella sua pluralità, laddove la qualità è diversa nella sua unicità. La qualità è dunque tempo, il quale perciò non è numero. Kant, con tutti, *aveva confusa la pluralità dei soggetti con la diversità dell'oggetto*; aveva confusa l'esigenza della pluralità con quella della diversità. Il tempo, dunque, non è numero che è quantità, ma è diversità che è qualità.

e) *L'errore che genera la confusione: la chiusura di me cosciente.* — Qual'è la genesi di questa confusione in cui la filosofia (non la coscienza comune) è caduta?

L'ho già detto altre volte: la chiusura di me cosciente, uno dei tanti, in me stesso come uno, che chiuso in me stesso non sono più uno dei tanti, rimango uno e quindi l'unico. I « tanti », infatti, sono perduti, se io cosciente chiudo me in me. Tutta la coscienza si chiude in me: *l'alterità è perduta*; è perduto l'essere (§ 76, b). Da questa perdita nasce il vano tentativo di riporre l'alterità come pluralità di schiette rappresentazioni senza essere, succedentisi nella loro vanità in me che sarei tutta la coscienza. Io come uno dei tanti sono ineliminabilmente perduto, e con me è perduta la pluralità, la soggettività, la personalità.

Questa, dunque, la genesi: il chiudere me in me, cioè il considerare me, in quanto uno dei tanti, come impenetrabile materia. Quindi in questa ricerca che Kant fa dell'anima come persona, egli si trova in questo imbarazzo: l'anima dovrà a lui risultare come il numero con cui essa si identifica; ma questo numero non potrà essere che una di quelle rappresentazioni successive a cui Kant riduce il tempo. Secondo Kant, voi siete tanti, perché io posso notare in me una successione di rappresentazioni, in me che totalizzo questa successione e quindi sono la sola persona identica. È naturale, quindi, che io non potrò risultare a voi come tale: per ciascuno di voi io sono una rappresentazione che succede ad altre rappresentazioni.

76 — La persona

a) *Le due prove indirette* (§ 74, c, d) *e l'erroneo contare filosofico.* — Dobbiamo ora menare a termine la critica del terzo paralogismo. Per vedere se e come la persona possa risultare, cominciamo col vedere se e quali riflessi la dimostrata confusione dell'alterità con la diversità ha in quelle due prove indirette che vogliono essere la conferma, la riprova, della tesi che io non posso mostrare di *essere* una persona.

L'essenza di tali due prove è questa: (I prova) l'altro non può ritrovare l'identità che io ritrovo in me come schietta coscienza; (II prova) l'estraneo, quando debba per me escludere il πάντα ῥεῖ, trova invece me unicamente nel πάντα ῥεῖ, trova me come successiva rappresentazione. Perché mai, dunque, l'altro, l'e-

straneo, non può trovare me nella mia totalità di tempo, e quindi nella mia identità? Per questa unica ragione che io, nel dimostrare l'identità mia, sono io, numero-numerante, e gli altri invece sono numeri-numerati.

Quando l'altro voglia riprovare, confermare l'identità di me, non può non porsi egli al mio posto di numero numerante, ed allora necessariamente io prendo il suo di numero numerato e divento una schietta sua rappresentazione. Commesso quell'errore (§ 75, c) di chiudere me in me, chi conta si deve mettere sempre fuori delle cose contate. Perciò filosoficamente noi siamo sempre uno di meno di quanti siamo per la coscienza comune. Chi conta, se è filosofo che è in quell'errore, si trarrà sempre fuori; se invece non conta da filosofo, metterà anche se stesso. Così i conti par che non tornino mai tra la coscienza comune e la riflessione filosofica: il filosofo, considerandosi il solo pensante (*Io penso* di Kant, *cogito* di Cartesio, *Io assoluto* di Fichte), si mette fuori degli altri pensanti e trova tra questi sempre uno di meno; l'uomo comune, invece, conta quanti sono, senza trarre fuori se stesso come unico pensante.

b) *La* ignoratio elenchi *di tali prove*. — Si è visto già (§ 75, c) qual è l'errore originario per cui io apparisco come tempo totale: è lo stesso errore pel quale io non mi ritrovo mai tra gli altri, e gli altri non ritrovano me tra loro. Per tale errore, cioè per la chiusura di me cosciente, io trovo gli altri come oggetti (numeri numerati) e non come soggetti quale io sono (numerante). E così ciascun altro trova me come oggetto e non come soggetto quale egli è. Ci siamo arbitrariamente posti tra noi come diversi, e non è possibile quindi che ci ritroviamo come omogenei, quali dobbiamo essere per essere molti insieme. Culmine di chiarezza in quest'errore fu la proclamazione leibniziana della diversità delle monadi tra loro.

Presupposto falso, fondamento di quella confusione e di questo errore, è sempre quello gnoseologismo (§ 72, c), pel quale i soggetti, in quanto coscienza, sono spogliati di essere e l'oggetto, in quanto essere, è privato di coscienza.

Per tale gnoseologismo, sia il provare che il veder non provata l'identità di « *ciò che ha coscienza* » è sempre una vera e propria *ignoratio elenchi*: non si sa quel che veramente si vuol provare. La psicologia razionale vuol provare che è (soggetti coscienti) *ciò che presuppone non essere*. La critica kantiana am-

mette che sia, quantunque non sia provabile, sempre *ciò che presuppone non essere*. Per tale presupposto, mentre voglio provare o ammettere me come soggetto, mi intestardisco a provarlo o ammetterlo come oggetto perché ente, e non soltanto cosciente. Là dove l'essere (come pel presupposto gnoseologistico) è soltanto oggetto, non è cosa seria voler provare o ammettere i soggetti come essere. In questa pazzia si aggirano e contendono tra loro la psicologia razionale e la Critica kantiana.

Se voglio trovare me nel mio essere, devo considerare me non come soggetto di coscienza, cioè come me, ma come oggetto di coscienza, cioè come non me! È naturale che i conti non tornino e che nulla si possa provare. Si vuol provare ciò che tacitamente si è tolto! Nella tradizione, la stessa indicazione di me come anima è già una sua implicita oggettivazione, una trasformazione di me soggetto in oggetto, un rinnegamento di me. Kant cerca di veder chiaro: se è vero che l'anima è dimostrabile nel suo essere, essa mi deve risultare come tutti gli altri enti, come me oggetto. E giustamente trova che non risulta, perché non è oggetto. Ma non vede che essa non risulta, perché anch'egli ha tolto l'essere da me, a cui giustamente egli riduce l'anima.

c) *La scoperta di me: ostacolo fondamentale è l'empirico autoriempimento di me, l'autocoscienza.* — Nonostante Cartesio e Kant, io non sono stato scoperto ancora. Bisogna che io soggetto mi metta in prima persona, e non nell'astratta terza persona in cui soglio esser posto, quando si parla di me e si dice invece che si parla dell'io sostanzializzandomi. Io non sono stato scoperto come io alterno, cioè come uno di noi, che c'intendiamo fra noi. È possibile che io mi scopra? Posta la domanda così, no. È possibile invece che io sia scoperto, cioè che altri scopra me come uno degli altri? Sì. Posta in questo modo la domanda, io sottintendo che la scoperta avvenga l'uno con l'altro. Io cosciente, appunto perché cosciente, rompo la chiusura, e la rompo non per trovare l'oggetto che trovo già in me, ma per trovare gli altri, insieme con i quali io sono cosciente dell'oggetto.

Io, dunque, scopro gli altri soggetti come me, cioè gli altri scoprono me che sono uno di loro. Io cosciente sono, perché tale, aperto e non chiuso in me stesso. Noi, tutti insieme, ci scopriamo l'uno l'altro pur rimanendo nella ciascunità, nella quale siamo sospinti alla reciproca scoperta da un qualcosa che, costituendo, come nostro principio, ognuno di noi, rende possibile la relazione tra

noi. Quel qualcosa non può essere uno di noi, perché è il principio di tutti che rende possibile il nesso che ci tiene insieme. Dobbiamo scoprirci tra noi pensanti, fondandoci sul principio di noi pensanti.

Da Kant, che impoverì Cartesio, bisogna risalire a Cartesio, e da Cartesio, che gnoseologizzò la scoperta cristiana dei soggetti, bisogna risalire al Cristo del discorso della montagna, che, con la divina feconda intuizione dei pensanti come tutti, nella loro ciascunità, figli di Dio, fondò la religione positiva più aderente alle esigenze di coscienza. In filosofia bisogna certo spogliare tale intuizione del naturalismo che è in quel « figli » e in quel « Padre », ma l'intuizione resta mirabilmente valida e feconda. Per essa comprendiamo in che modo io possa essere scoperto, non scoprire me stesso: essere scoperto, pur senza essere ridotto a un *quid* passivo: essere scoperto vuol dire essere aperto, ed essere aperto vuol dire veder rotti i limiti di cosa naturale che tentano chiudermi: i passivi, i negativi sono questi limiti.

Non è possibile che io mi scopra, perché io non so me stesso. Se sapessi solo me stesso, sarei irremissibilmente chiuso in me. *Io non sono mio* è il principio fondamentale. Difetto fondamentale da cui è nato l'errore realistico della chiusura di me in me è il mio egoismo, l'aver riempito me di me stesso, che è, in fondo, quello che fa il misero concetto, che par sublime, di autocoscienza: questa non è che la denunziata chiusura di me in me stesso, per la quale io solo sono persona autocosciente, e nessun altro mi potrà risultare tale. Il vero è che io sono coscienza e non coscienza di me. Se fossi tale, rimarrei solo; e tale rimango se considero come sola coscienza quella materiale cosa naturale in cui io divengo (nasco e muoio), e non salgo da questa alla coscienza pura che la condiziona, e della quale è l'essere che perciò è essere del pensiero (idealismo ontologico). L'autocoscienza trascendentale non è che la deduzione logica necessaria dell'autocoscienza empiristica: solipsismo quella come questa. Io richiedo l'altro che intenda e da cui io sia inteso; l'io senza il tu non è più io. Ed Io autocoscienza trascendentale esclude te: non intendo quindi nessuno, non sono inteso da nessuno. Io non ci sono più. Se Dio *è* io, o (« è » con chi va concordato?), se si vuole, se Dio sono io, non c'è via di mezzo: io non ci sono più. Dio non può non avere un suo essere specialissimo, inconfondibile con me; e perciò se Dio è Io, io mi devo cancellare come io, come persona. Non c'è via di mezzo: *non ci sono persone là dove c'è la persona*

assoluta. Questa superba autocoscienza, dunque, che pare l'ultima parola della filosofia, è soltanto empirismo scambiato con assolutismo idealistico. Perciò invano i transfughi da questo assolutismo (attualismo) cercano di uscir da questo, quando conservano come concetto basilare il concetto di persona come autocoscienza: sarebbero più logici, meno incoerenti, conservandosi attualisti. L'autocoscienza non può essere che attualistica; l'attualismo, infatti, ha il merito di essere la più schietta deduzione dell'empirismo.

d) *Le persone come soggetti concreti di coscienza. — Che cosa sono dunque le persone? E posso io esser persona? Infine, anche potendolo, posso io provare di esser persona?* Sono tre interrogativi che si impongono dopo la *riduzione* che abbiamo fatta della filosofia tradizionale, di quella critica e di quella idealistica, nata da quella critica, *all'errore empiristico del me naturale*. Per risposta non posso dar che dei cenni, dei motivi che vanno o sono stati già sviluppati altrove.

Già aver impostato il primo interrogativo, domandando *delle* e non *della* persona, è aver posta una parte fondamentale della risposta. Per trovar questa, bisogna pensare che, quando di me si vuol cercare ancora qualcos'altro, oltre la sostanzialità (primo paralogismo) semplice (secondo paralogismo), si vuol cercare la pienezza, cioè quella che io dico *concretezza*. In fondo, sotto la piuttosto macchinosa identità che vorrebbe essere immutabilità, quando mi si domanda se io sono persona, mi si domanda se io, oltre quella plurima soggettività, ho anche una oggettività che mi sostanzi, mi si domanda se io, essendo soggetto, sono scisso dall'oggetto. Rispondo: non sono scisso, appunto perché l'identità di ciascuno di noi nasce appunto dall'unicità dell'oggetto puro di coscienza [22].

Io persona sono io in concreto, cioè avente nell'essere relativo della mia singolarità di soggetto l'oggettivo essere in sé, che rende possibile quel mio essere relativo. La personalità è la concretezza della soggettività. Io sono uno che individuo l'essere in sé: ecco la persona. Quanti soggetti siamo sapienti dell'Oggetto in coscienza pura, cioè quanti affermiamo Dio, siamo persone. E per esser persone, non siamo autocoscienza (io coscienza di me), ma soggetti che sappiamo l'Oggetto, cioè *coscienza pura*.

---

[22] Cfr. al proposito il mio saggio *La coscienza* in *Filosofi italiani contemporanei*, Como, 1944, Marzorati.

e) *La prova fideistica delle persone.* — Perciò quanti siamo persone, dobbiamo avere, ciascuno, coscienza del proprio principio unico. Io sono persona in quanto consapevole dell'essere in sé. E perciò, quando si dia concretezza al me, che si chiama anima, bisogna che esso *sia congiunto, e non separato, da quel suo principio*, che si indica con un'altra piccolissima parola come io, Dio. Questo richiede l'esser persona, e non quella empiricissima identità del mutevole che non muti. Sotto questo aspetto Kant rimane molto al disotto di quel Cartesio che diceva che « gli atei non possono avere scienza ». Egli voleva dire soltanto che, se questi ci fossero veramente tra i pensanti, non sarebbero persone. Non ci fermiamo a vedere se veramente ci siano tra i pensanti degli atei: coloro che si professano tali non dicono nulla, non pensano. Se pensano, essi pensano solo nel concreto loro sapere, nella concreta loro attività spirituale, e non in questa nulladicente professione di ateismo. E se la loro attività è veramente spirituale, essi confessano Dio come tutti i pensanti. Le persone sono dunque gli affermatori di Dio, gli spiriti.

Ora, si possono trovare veramente degli spiriti, delle persone? Ci possiamo noi trovare e provare come persone? E passiamo così a dare un qualche cenno di risposta al secondo e al terzo interrogativo (§ 76, d). Se provare è solo sperimentare o solo ragionare, no, perché lo sperimentare è limitare la coscienza, e con una coscienza limitata certo non si sa Dio; e il ragionare anche puro è discorrere, dimenticare sé, l'investigante, è perdere, come deve fare il filosofo, la propria persona in Dio. Più il filosofo si epura come filosofo, più diventa mistico: Plotino e Spinoza insegnino.

Dunque, che io possa esser persona non si prova, se riduciamo la coscienza a schietta esperienza, o a sola ragione. È forse il motivo profondo, per cui in tutti i razionalismi le persone non emergono come esigenze della coscienza, o, se emergono, sovvertono il razionalismo in cui si profilano e fanno da esso nascere l'irrazionalismo (si pensi a Pascal nel suo contatto con Cartesio e nel suo essere a gomito con i cartesiani Arnauld e Malebranche).

Ma la coscienza non è soltanto ragionare: è anche credere. E perciò possiamo essere persone. Se, inoltre, si dà al credere valore di prova, allora noi come persone possiamo anche essere provati. Credere è esser io, io nella misteriosa individuazione che io faccio dell'Unico. Lo scettico Hume, con la riduzione dell'esistenza a credenza, aveva dato l'arma in mano a Kant per provare la persona: Kant non riconobbe tale arma. *Esistere come persone è*

credere: persone sono i sapienti in buona fede, a qualunque grado di sapere essi siano (colti e incolti), sono *i credenti che ragionano*. Il colto spesso è anche un vero sapiente, ma può essere anche un « insipiens » [23].

f) *Difficoltà dell'esser persone.* — Essere in buona fede è non sottomettere al fenomenico vivere l'essenziale sapere; questo il significato profondo e ultimo dell'essere in buona fede (si ricordi l'evangelico: uomini di buona volontà): cioè attuare il volere divino con la propria opera umana di pensanti, trascendere con questa opera la materialità terrena in cui essa si chiude; e questo è esser persona. Di qui si capisce quanto sia difficile l'esser veramente persone, e quanto raramente si sia veramente tali, e non si sia, come persone, sommersi dal vivere. Non è persona chi subordina l'essenziale sapere al fenomenico vivere, chi pone quest'ultimo come fine del primo. Dobbiamo perciò essere continuamente in guardia, perché non avvenga questo sovvertimento di valori, e cioè questa elevazione del mezzo a fine; dobbiamo essere in guardia, perché tale sovvertimento si presenta come cosa indubitabile, come assioma: è il più nascosto e il meno facilmente identificabile ed eliminabile degli assiomi surrettizi.

Questa la lotta: non col pensato, ma col vivere. E non col vivere come nemico da domare, come piacere da render dolore, come male radicale, ma col vivere in quanto voglia subordinare l'essere. Anche qui Gesù insegna meravigliosamente: Egli indulge, sana, banchetta, conforta; non si martoria e non martoria. Ma questa giocondità della vita non significa elevazione della vita a fine di cui la coscienza sia mezzo.

Questa guardia che richiede che si sia sempre « in hilaritate tristes, in tristitia hilares », è quella che fa la sublimità e la terribilità del privilegio che noi pensanti abbiamo tra i viventi. Sì, sublime, ma terribile privilegio quello del pensare, dell'esser sapiente, dell'esser persona.

---

[23] Cfr. CARABELLESE, *Che cosa è la filosofia?*, cit.

Capitolo Undicesimo

I PRIMI TRE PARALOGISMI NEI PROLEGOMENI E NELLA SECONDA EDIZIONE DELLA CRITICA

77 — Giustificazione della vuotezza dell'io (*Prolegomeni*, § 47)

a) *L'esperienza possibile come principio dei principii intellettivi, e sua inapplicabilità all'anima come cosa in sé.* — Esaminata la confutazione che Kant fa dei primi tre sillogismi della psicologia razionale nella prima edizione della *Critica*, e visto con una critica di detta confutazione kantiana qual è il concetto che ci dobbiamo fare della persona, dobbiamo ora vedere la confutazione che Kant fa degli stessi paralogismi nei *Prolegomeni*, pubblicati due anni dopo (1783) la prima edizione della *Critica*.

L'aggiunta originale alla data confutazione sta nella giustificazione di quella vuotezza dell'io che ne era stata il fondamento. Perché dunque *deve* esser vuoto l'« ich denke », che per Kant è l'anima? Diciamo subito: per la semplice ragione che esso non è sperimentabile.

Questa non sperimentabilità di me fa sì che io (anima), invece di essere, come sostanza, incluso nel *principio intellettivo* della sostanzialità (prima analogia dell'esperienza), sia invece sublimato a vuoto in idea razionale. Nel primo caso sarei stato una sostanzialità piena, nel secondo sono e devo essere soltanto una idea vuota. Ecco perché io anima sono vuoto come sostanza; laddove ogni *permanente* oggetto del senso esterno denota con tale sua permanenza la sua sostanzialità [1].

---

[1] Kant, *Prolegomeni*, cit., § 47, pp. 140-141: « Questo io pensante (l'anima), come soggetto ultimo del pensiero, il quale non può più esser rappresentato come predicato di un'altra cosa, si dica pur sostanza; tal

Per intendere ciò bisogna ricordare che principio fondamentale di tutti i principii intellettivi, in uno dei quali, come prima analogia dell'esperienza, si trasforma la categoria di sostanza (cfr. §§ 55, 56), è *la possibilità dell'esperienza.* Ora io, in quanto cosa in sé, non sono sperimentabile e quindi non sono dimostrabile come permanente, cioè non posso rientrare nell'ambito del principio che è formato dalla sostanza e che costituisce la prima analogia dell'esperienza (permanenza della sostanza fenomenica). Perché noi potessimo applicare il principio della permanenza all'anima e trovarla così una sostanza reale, dovremmo poterla sperimentare. Perciò, Kant dice, l'anima è un concetto vuoto (veramente Kant non sempre designa l'anima come concetto vuoto; nella sua vuotezza egli la dice anche schietta forma, rappresentazione, veicolo vuoto, ecc.). Ma se chiediamo a Kant, *perché dell'anima non c'è questa « esperienza possibile »*, vediamo che in fondo la ragione prima è l'aver elevata l'anima a cosa in sé. Fatta tale elevazione, è naturale che l'anima 1) non doveva più risultare sperimentabile, 2) doveva essere esclusa dal campo del permanente (prima analogia), 3) e doveva quindi risultare vuota (non data nell'intuizione).

La permanenza, richiesta dalla sostanza piena e non vuota, realtà e non pura idea, a Kant è data nella sensazione a cui aderisce, pur senza divenire la stessa sensazione. Essa anzi spiega l'avvicendamento delle rappresentazioni (sensazioni), che altrimenti sarebbe inesplicabile. Le sensazioni si avvicendano perché c'è un « *quid* » permanente estraneo al loro passare. Senza la sensazione, dunque, non c'è dimostrazione di permanente, non c'è permanenza piena; perciò non può avere tale permanenza piena l'a-

---

concetto rimarrà pur sempre completamente del tutto vuoto e senza alcuna conseguenza, quando di esso non possa essere dimostrata la permanenza, che è ciò che rende fecondo il concetto delle sostanze nella esperienza. La permanenza però non può mai esser provata partendo dal concetto di una sostanza come una cosa in sé, ma solo partendo da quel concetto a servizio della esperienza. Ciò è stato sufficientemente dimostrato nella prima analogia dell'esperienza (*Critica della ragion pura*, p. 182; ed. it., p. 191); e chi non voglia arrendersi a questa prova, bisogna che tenti egli stesso, se gli riuscirà, di trarre dal concetto di un soggetto, che non esiste anche come predicato di un'altra cosa, la prova che la esistenza di esso abbia assoluta permanenza e che esso non possa nascere e morire né per se stesso, né per una causa naturale. Tali proposizioni sintetiche *a priori* non possono mai esser provate in se stesse, ma sempre soltanto riguardo alle cose come oggetti di una esperienza possibile ».

nima, che, essendo cosa in sé, non dà intuizione di sé.

Questa dimostrazione, dunque, che Kant ha data della vuotezza, è tutta fondata sul dover essere l'anima cosa in sé, e quindi non poter risultare in una sensazione.

b) *La vuotezza di me e la conseguente vanità del senso interno.* — Ma Kant distingue il senso interno dal senso esterno, e dà una forma a ciascuno di essi, irriducibile l'una all'altra: tempo e spazio. E allora ci domandiamo: questo senso interno non ha un oggetto suo come il senso esterno ha gli oggetti suoi? E non ci sono quindi le intuizioni di questo oggetto interno come ci sono le intuizioni degli oggetti esterni? E questo oggetto interno può essere altro che l'anima? E in tal caso non è l'anima anch'essa soggetta ad intuizione, e non rientrerebbe quindi, come oggetto del senso interno, nel principio della permanenza (prima analogia)? E l'ammissione di questo non sovvertirebbe tutta la prova kantiana della vuotezza dell'*Io penso* in quanto anima?

A stare a quel che Kant dice in questo paragrafo, un tale oggetto del senso interno dovrebbe essere escluso. Gli unici oggetti (i *perdurabiliter exsistentes* della *Monadologia*) sarebbero quelli del senso esterno, che poi sono anche saputi come oggetti del senso interno. Ma di fronte a questa risposta (qualche volta esplicita, spesso implicita in Kant), sorge la domanda: perché mai è nata la distinzione tra senso esterno ed interno? Se non c'è niente di interno, perché questa distinzione?

È difficile trovare una risposta a questo in Kant.

Ma c'è un'obiezione ancora più grande: con l'ammettere che solo gli oggetti del senso esterno siano quelli che risultano — e risultano, al di fuori di questo nostro saperli, per la loro permanenza che costringe il nostro intuire ad avvicendare le sue rappresentazioni —, Kant non viene in qualche modo a risolvere il problema da lui dichiarato insolubile della conoscibilità della cosa in sé? La cosa in sé, essendo questo permanente richiesto dal sentire esterno, ed essendo, aderente, sì, ma estranea a questo stesso sentire, non sarebbe proprio ciò che egli e tutti intendono come materia (impenetrabilità non suscettiva di coscienza)?

Kant dovrebbe dire di sì, in quanto solo le cose esterne esigono quel permanente che è segnale della cosa in sé. Quel che risulta come cosa in sé è pura esteriorità. L'interiorità non risulta neppure in me, è pura vuotezza, non è. E la spiritualità non può essere che interiorità.

78 — Limiti del valore dell'esperienza (*Prolegomeni*, § 48): il vivente e il pensante

a) *La permanenza dell'anima e suo limite nella morte.* — Abbiamo obiettato a Kant: non è più possibile senso interno e la cosa in sé è materia.

Ma Kant, passando dal § 47 al § 48, quasi sente l'obiezione; perciò dà l'oggetto al senso interno. Ma così la vuotezza dell'*Io penso* resta non giustificata, ammessa gratuitamente, e tutta la dimostrazione dei paralogismi fatta nella prima edizione della *Critica* cade. Io, in quanto penso, non sono più vuoto, in quanto sono oggetto del senso interno: « concludere dal concetto dell'anima alla sua permanenza può valere ad uso di una esperienza possibile » (§ 48). In questa esperienza possibile l'anima è l'oggetto del senso interno: ciascuno ha un'esperienza possibile di se stesso.

Possiamo, dunque, applicare all'anima la prima analogia dell'esperienza. L'anima è anch'essa un oggetto permanente. Ma fino a quando? Fino a quando io non muoio. Giacché l'esperienza che io ho di essa è condizionata dalla vita: *l'esperienza dell'oggetto del senso interno, nella prima analogia dell'esperienza, cioè nella permanenza, è condizionata dalla vita.*

Ha fatto così Kant una concessione alla psicologia razionale? Sì, perché ha detto: finché viviamo sappiamo che c'è un permanente che non è oggetto dei sensi esterni, e che è l'anima, la quale non è più, dunque, vuota rappresentazione. Però questo non basta per dimostrare quello che gli psicologi razionali affermano, cioè la sostanzialità dell'anima, perché la possibilità dell'esperienza dell'anima dovrebbe superare la morte. E invece « la condizione soggettiva di ogni nostra esperienza possibile è la vita: conseguentemente si può concludere soltanto alla permanenza dell'anima nella vita, dappoiché la morte dell'uomo è la fine di ogni esperienza, per quanto riguarda l'anima come un oggetto della medesima esperienza, fino a che non sia dimostrato il contrario, che è proprio ciò che è in quistione » (*Prolegomeni*, § 48, p. 141).

Questo il pernio dell'argomento kantiano in questa nuova confutazione dei sillogismi della psicologia razionale. La vuotezza non c'entra più; c'entra la condizionatezza dell'esperienza che si ha col senso interno. La condizione soggettiva di ogni possibile esperienza interna è la vita; la permanenza dell'anima è condizionata dalla vita: al cessar della vita, cessa la condizione soggettiva dell'esperienza, cessa l'esperienza, cessa l'oggetto di tale espe-

rienza [2]. Dunque, essendo la morte limite della permanenza, non resta dimostrata la permanenza incondizionata dell'anima, la sua sostanzialità. Nella nota Kant conferma la dimostrazione della permanenza dell'anima entro la vita, ma non oltre essa [3].

L'anima pare che cessi con la vita: la morte, togliendo la vita, ne toglie la possibilità di esperienza, che è, sappiamo, il principio fondamentale di ogni principio e quindi anche di quello della permanenza.

b) *I due problemi nascenti da questo limite*: α) *la cessazione dell'oggetto del senso esterno*. — La dimostrazione kantiana pare perentoria, perché nessuno mette in dubbio che la vita condizioni l'esperienza. Pure essa richiede l'esame di gravi problemi da Kant presupposti.

E anzitutto: da questa dimostrazione si salvano gli oggetti dell'esperienza esterna? Certamente no: quella morte, che è cessazione del vivente singolare in quanto vivente, non invade forse, come cessazione, anche le cose di cui abbiamo esperienza esterna, e che sono sintetiche, cioè sono qualcosa di composto? Esse cessano; e cessa quindi quel permanere che induce noi, che col senso esterno ne abbiamo esperienza, ad ammetterle come fenomeniche sostanze. La permanenza, dunque, non sarebbe di queste cose fenomeniche, che, col loro cessare, farebbero cessare la possibilità della loro esperienza.

Se mai, il permanere sarebbe di quei loro elementi (monadi sostanziali), di cui Kant, nel periodo precritico, ammetteva esplicitamente la sostanzialità, e nel critico continua ad ammettere implicitamente, rimanendo leibniziano, nonostante che certo essi non offrano presa alla possibilità d'esperienza: questa è di cose e non

---

[2] KANT, *op. cit.*, p. 141: «La permanenza dell'anima può essere dimostrata soltanto nella vita dell'uomo (e la prova di ciò ben ci si condonerà), ma non dopo la morte (che è proprio ciò che ci importa)».

[3] *Ib.*, pp. 142-143, nota al § 48: «È cosa infatti molto curiosa che i metafisici abbian sempre sorvolato così tranquillamente sul principio della persistenza delle sostanze... Se essi avessero trovata la vera fonte di questo principio, che però richiedeva indagini molto più profonde di quel che loro garbava, avrebbero visto che quella legge della permanenza della sostanza aveva luogo soltanto ad uso della esperienza, e perciò poteva valere soltanto per le cose in quanto debbono essere, nella esperienza, conosciute e collegate con altre, e non per esse indipendentemente da ogni esperienza possibile, e quindi neppure per l'anima dopo la morte».

di elementi sostanziali. Quella permanenza, dunque, che è condizionata dalla vita per l'anima, è condizionata dall'esserci sintetico delle cose esterne per queste. Queste non possono vantare una maggiore e migliore, una sempre sperimentabile permanenza. E se la permanenza vera richiede l'incondizionata possibilità di esperienza, se tale incondizionatezza è di ciò che non cessa, e che perciò non è sintetico (composto), ma elementare, dovrebbe forse essere rovesciata la dimostrazione kantiana: gli oggetti dell'esperienza esterna non sono permanenti, perché non sono elementari, laddove degli oggetti dell'esperienza interna, cioè dei me che siamo noi, potrebbe risultare quell'incondizionata possibilità di esperienza, richiesta dalla vera permanenza. Se mai, dunque, su terreno kantiano, si vuole avere speranza di una tale incondizionata possibilità, la si deve cercare nell'esperienza del senso interno; solo questa, se c'è, si può porre a contatto di quegli elementi dell'essere che non cessano. *Chi mai può provare, sulla base dell'esperienza interna, che la vita condiziona me e non io la vita?*

c) β) *Il cessare dell'esperienza e l'incoerenza kantiana.* — E veniamo a una seconda difficoltà che ci presenta quella che pareva così limpida dimostrazione kantiana dell'essere la vita condizione dell'esperienza. Per Kant essa è la condizione soggettiva dell'esperienza; perciò essa vale anche per l'esperienza esterna, e quindi anche questa deve cessare con la vita. Da ciò due conseguenze, gravi entrambe, una per la coscienza in generale, l'altra per il sistema kantiano: α) l'assurdo che al finir di me vivente finisca l'esperienza; β) l'incoerenza del sistema kantiano tra il finir delle cose per il finir dell'esperienza e la permanenza della materia, sulla quale si basa la kantiana metafisica della natura. Se, come dell'oggetto interno, anche dell'esterno la permanenza finisce col mio vivere (che per « mio vivere » s'intenda quello di me singolo uomo o di me umanità non toglie e non modifica la difficoltà), non è del tutto tolta la base kantiana della metafisica della natura, e quindi tutta la stessa metafisica?

La conseguenza è inevitabile, a meno che il vivere dell'uomo, proprio come vivere e non come pensare, non sia posto come l'assoluto, come ciò che non cessa. E Kant invece qui argomenta proprio dal cessare del vivere, dal morire. È ammessa la morte come cessazione della vita umana, cioè la vita è ammessa come tale che cessa, che non ha permanenza.

E allora Kant, se vuole conservare la coerenza del suo siste-

ma, se vuole salvare la sua metafisica della natura, deve fare un passo indietro e tornare alla posizione del § 47, per cui il senso interno non ha un suo oggetto, e quindi in verità non v'ha senso interno, non v'ha interiorità, non v'ha essere spirituale (che non abbia coscienza).

Così io, anche in vita, tornerò ad esser vuoto, l'anima non risulterà mai; ma Kant dovrà concludere a ciò cui non volle mai concludere, perché lo spaventava: la materialità dell'essere. Egli vedeva chiara questa soluzione e si spaventava perché con essa vedeva perduta l'eticità umana. Ma di tutto il suo argomentare gnoseologico il presupposto è questa materialità che risulta, e che invano Kant cerca di coprire di fenomeno. Quando, dunque, Kant fosse tornato al suo punto di partenza, la giustificazione della vuotezza con la non sperimentabilità, sarebbe caduto nel materialismo con tutti i suoi assurdi (assurdo fondamentale: l'inesplicabilità di quel pensare mediante il quale è affermato lo stesso materialismo. L'affermazione del materialismo, si voglia o non, è un atto spirituale, e non qualcosa di materiale).

Quando, dunque, si vogliono esaminare a fondo questi due problemi dinanzi ai quali ci pone quella che pareva così chiara dimostrazione kantiana del cessare della permanenza dell'anima, si vede che tale dimostrazione è tutt'altro che chiara ed esauriente.

d) *La vita come esperienza e i due problemi conseguenti*: α) *Si esaurisce la coscienza nell'esperienza?* β) *La singolarità è soltanto esperienza?* — Qual'è, dunque, la verità riguardo a questo grave problema del rapporto tra vita ed esperienza? Quale di queste è la condizione e quale la condizionata? α) Finché questa domanda poniamo, come Kant la poneva, senza essere intimamente persuasi che uscire dalla coscienza come l'onnicomprensivo ambiente non si può, la domanda non può avere altra risposta che quella che Kant dava, e che, abbiam visto, conduce al materialismo. Quando invece ci poniamo, come è ineliminabile, entro l'ambito della coscienza, di checché si parli, allora vediamo con chiarezza che la vita umana è la stessa esperienza umana, e così, reciprocamente, l'esperienza umana non è che la sua vita.

Non dunque l'una condizionata dall'altra, né l'altra dall'una. Il vivere dell'uomo è il suo avere esperienza: dal primo vagito all'ultimo respiro egli fa quell'esperienza che è la sua vita. Ma l'esperienza umana è tutta la coscienza? L'esperienza esaurisce la coscienza? Rispondere di sì (senza che lo vogliano o che se ne ac-

corgano, molti rispondono implicitamente di sì) è dire che la coscienza è tutta coscienza empirica, è dire che *l'uomo col suo vivere terreno condiziona il pensare.*

Possiamo noi affermare questo? Sarebbe ricadere nel materialismo: ogni riduzione della spiritualità alla psichicità che nasce e muore è materialismo o fenomenismo, che ne è l'ultima espressione. Facciamo nascere lo spirito; e lo spirito non nasce. Il pensare dello spirito condiziona il vivere della umana psiche. È quello che c'è di vero in tutti i concetti ed i miti della creazione: lo spirito come essere eterno condiziona il divenire che è materia. La coscienza pura condiziona la coscienza empirica.

β) Secondo problema implicito in questo rapporto di vita ed esperienza umana è questo: io che, come singolare vivente, sono un io empirico, sono escluso come singolare dalla coscienza pura? La singolarità è soltanto empiricità, o è anche esigenza di coscienza pura?

Rispondere — come implicitamente molti fanno — che io, come singolare, sono escluso dalla coscienza pura, è dire che io sono la singolare cosa determinata vivente, che nacque e morrà, e cioè che io sono questo mio corpo che muta e finirà col disfarsi.

E ammettere questo è ricadere nel materialismo. Si deve, dunque, ritrovare l'esigenza della singolarità anche nella coscienza pura.

79 — Analiticità logica delle proposizioni psicologiche

a) *Il fondamento della nuova dimostrazione: distinzione tra determinante e determinabile.* — Veniamo alla seconda edizione della *Critica* ('87). Quali le differenze tra questa e le precedenti confutazioni? In generale sono abbandonate sia la vuotezza dell' '81, sia la pienezza con permanenza limitata dell' '83. Pernio della nuova confutazione è l'esame del *conoscere oggettivo* [4]. Questo il fondamento. Pensare non è conoscere, perché conoscere è determinare un'intuizione *data* rispetto alla unità della coscienza (unità sintetica, *Io penso*, ecc.) in cui ogni pensiero consiste. Se non c'è il dato, non c'è coscienza; essenziale al conoscere per Kant è il

[4] Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 314: « Anzi tutto la seguente osservazione generale può fermare meglio la nostra attenzione su questa specie di raziocinio. Io non conosco un oggetto qual si sia semplicemente *pensando*, ma solo determinando un'intuizione data rispetto alla unità della coscienza, in cui ogni pensiero consiste ».

dato delle intuizioni. Questo il conoscere oggettivo reale, il *conoscere*, cioè, *sintetico e non solo analitico*. La sintesi si ha nella *determinazione*, che l'intuizione, col suo dato, porta nella coscienza in generale. Ora Kant applica ai ragionamenti della psicologia questa esigenza dell'oggettività sintetica del conoscere, la applica con una distinzione che diventa il fondamento vero [5]: *la distinzione tra me determinante e me determinabile*.

Kant parte dai « modi dell'autocoscienza del pensiero », che sono le idee pure della ragione, una delle quali è l'« ich denke », in quanto è l'anima. Questi modi dell'autocoscienza non sono « concetti intellettuali di oggetti », quali invece sarebbero le categorie (a stare alla parentesi che subito segue). Ma col presentare le categorie come « concetti intellettuali di oggetti » non perdiamo la loro pura funzionalità? Il sottinteso è: a fondamento di ciascuna categoria c'è l'intuizione; e quindi la vera oggettività è per Kant rimenata sempre alla sinteticità del senso; solo allora c'è oggettività nel fondamento intuitivo della funzionalità logica intellettiva. Le categorie, dunque, sono « concetti intellettuali di oggetto », in quanto logicizzano un'intuizione [6].

I modi dell'autocoscienza nel pensiero, invece, sono puri e semplici pensieri, cioè non dànno a conoscere nessun oggetto: nel loro assolutizzarsi (divenire idee) le categorie perdono la capacità di essere conoscenze, e quindi perdono la capacità di raggiungere quella oggettività reale che è della conoscenza.

Quell'assolutizzazione chiude il pensiero in se stesso, perde l'essere. Quindi, per quanto riguarda l'anima, questa chiusa, come sostanza pura, nel pensiero, *non è* l'anima reale, l'anima *Objekt* che nella intuizione categorizzata è fatta *Gegenstand, l'anima oggettiva che è l'anima determinabile* (« l'oggetto è la coscienza del Me determinabile ossia della mia intuizione interna »); *ma è « la coscienza del Me determinante »*, la quale non è oggettiva, non è quell'oggetto (essere), il cui raggiungimento trasforma il pensiero

---

[5] KANT, *op. cit.*, pp. 314-315: « Tutti i modi dell'autocoscienza nel pensiero in sé non sono quindi concetti intellettuali di oggetti (categorie), ma mere funzioni logiche, che non danno a conoscere nessun oggetto, e però né anche me stesso quale oggetto. L'oggetto non è la coscienza del Me determinante, ma soltanto quella del Me determinabile, ossia della mia intuizione interna (in quanto il molteplice di essa può essere unificato conformemente alla condizione generale dell'unità dell'appercezione nel pensiero) ».

[6] Cfr. al riguardo §§ 53 e 54.

puro in conoscenza. L'oggettività (cioè la realtà, l'essere, la pienezza) di me è la *determinabilità intuitiva*, che è da distinguere dal permanente logico mio essere determinante. Questo, proprio perché solo determinante, sfugge alla determinabilità e perciò sfugge alla realtà, all'essere; è puro *ens rationis*, e non ente che è.

Su questo fondamento, dunque, della distinzione dell'anima come Me determinante dal reale essere mio oggettivo che è soltanto determinabile, Kant dà ora, direi rimessa a nuovo, la dimostrazione che già aveva data nella prima edizione della *Critica*. Lì si fondava sulla vuotezza di me anima pensante; qui invece la vuotezza non appare, perché il vuoto è come riempito dal pensiero stesso: l'*Io penso* è pieno di puro pensiero, è pensiero puro, non ha niente di essere, ma ha una sua intrinseca necessità in quanto *ha il suo significato* necessario come ente di ragione. L'idea dell'anima è quindi una proposizione, anzi un insieme di proposizioni esplicanti quel significato.

Quell'idea, quindi, non è vuota; questa proposizione è analitica e necessaria nella sua analiticità.

b) *Logicità ma non realtà delle prime tre proposizioni psicologiche*. — Kant così può dimostrare singolarmente i vari paralogismi della sostanza, della semplicità, dell'unità dell'anima, fondandosi sulla analiticità e schietta necessità logica delle proposizioni psicologiche della I) sostanzialità, II) semplicità, III) personalità dell'anima.

La necessità analitica e non sintetica non prova nulla per la realtà. Per tale posizione speculativa che non è solo di Kant, ma di tutto il pensiero fino a lui (cfr. lo stesso Hume nella sua distinzione della relazione tra fatti, il cui nesso necessario non risulta, e quella tra idee, il cui nesso è necessario ma non è reale), il pensiero è pura spontaneità conoscitiva, che in sé non ha essere, che gli deve esser dato; perché ci sia oggettività, cioè essere, ci dev'essere tal dato al pensiero dal di fuori del pensiero.

Il presupposto di tal posizione speculativa è l'opposizione tra pensare, identificato con la soggettività, ed essere, identificato con l'oggettività. Quando siamo nel pensare puro siamo in qualcosa che non ha essere, e perché il pensiero raggiunga l'essere, deve raggiungere l'oggetto, che, secondo Kant, è dato e, perciò, imposto al pensiero nell'intuizione che è il fenomeno dell'essere e non l'essere stesso. Tale opposizione è tacitamente ammessa fino ad oggi. Non si può vedere il concreto, finché non si vede che

dire che l'essere è oggetto e il pensare è soggetto è dire due enormi falsità, che hanno turbato il pensiero filosofico fino ad oggi. Eppure si crede, rimanendo ancora in queste falsità, di aver superato la logica formale di Aristotele: non si è fatto che immiserirla.

Per la prima proposizione (sostanzialità) Kant mostra che la necessità logica analitica dell'essere io (*determinante*) *il soggetto*, irriducibile a predicato e quindi sostanza, non è affatto dimostrazione che io sia *oggetto* (*determinabile*), cioè « un essere sussistente per me stesso » [7].

La stessa dimostrazione Kant fa per la seconda proposizione: l'anima è una sostanza semplice [8]. Che io, essendo singolare, sia semplice è necessario, ma è necessario solo di una necessità logica e non di una necessità reale. L'esser logicamente semplice non è esser semplice realmente. L'essere semplice reale è esser saputo (mediante l'intuizione) e non esser sapiente. Che il predicato (semplice) si ritrovi nel soggetto (io singolare) è prova di proposizione analitica, che però « non significa che l'Io pensante sia una sostanza semplice ».

Così la terza proposizione: « Io sono persona » è proposizione necessaria [9], perché io pensante sono identico (persona) in tutti i miei pensieri (necessità analitica); ma ciò « non concerne l'intuizione del soggetto, ond'egli m'è dato come oggetto » (p. 316).

c) *Abbandono della dimostrazione dei* Prolegomeni: *assenza del permanente nella logicità pura e nel senso interno.* — La vuo-

---

[7] *Ib.*, p. 315: « Ma che Io, che penso, nel pensiero debba valer sempre come soggetto e come qualcosa, che non è considerato come annesso al pensiero semplicemente come un predicato, questa è una proposizione apodittica e anche identica; ma essa non significa che io, come oggetto, sia un essere sussistente per me stesso, o una sostanza. Quest'altra proposizione va molto più in là, e richiede quindi per di più dati, che nel pensiero non si trovano punto, più forse (in quanto considero il pensante semplicemente come tale) che io non ne troverò mai (nel pensiero) ».

[8] *Ib.*, p. 315: « Che l'Io dell'appercezione, quindi, in ogni pensiero, sia un che di singolare, che non possa esser risoluto in una pluralità di soggetti, e che designi perciò un soggetto logicamente semplice, e già nel concetto del pensiero, sicché viene ad essere una proposizione *analitica*; ma essa non significa, che l'Io pensante sia una sostanza semplice ».

[9] *Ib.*, p. 316: « La proposizione dell'identità di me stesso in tutto il molteplice, di cui ho coscienza, è parimenti implicita negli stessi concetti, e però analitica ».

tezza dell'io della prima edizione è, dunque, in quest'ultima, diventata necessità schiettamente logica e non reale. Questa realtà è abbandonata anche in quei limiti (permanenza limitata dalla morte), in cui era ammessa nei *Prolegomeni* (cfr. § 78, a).

Io, quindi, anche mentre vivo, non posso provare di essere persona, cioè uno stesso ente, uno e identico nel pensare (chi conosce Hume, sente l'affinità tra questa concezione e quella associazionistica humiana): la mia « coscienza in generale » viene a risultare il complesso delle rappresentazioni esterne. Quel riempimento (fatto nei *Prolegomeni*) di me che penso, sia pure con una permanenza limitata, poneva Kant, vedemmo già, di fronte a gravi problemi che la sua concezione critica non gli permetteva di affrontare.

L'abbandono di quel riempimento è esplicito nella confutazione della seconda e terza proposizione. È l'io pensante e non l'io senziente che deve esser semplice, egli dice confutando la seconda proposizione [10]. E perciò è vano ricorrere all'intuizione di me, che il senso mi dà. Quando dico io, anima semplice, dico io intelligibile, di cui non ci può essere intuizione. L'esclusione è confermata in quello che Kant dice della terza proposizione [11]: il ricorso all'intuizione, oggetto del senso interno, è vano. Nel sentire interno non abbiamo *nulla di permanente* (sostanziale) [12], e perciò è vano il ricorso all'intuizione che io ho di me come oggetto del senso interno. Occorrerebbe che « gli stia a base una intuizione permanente, quale condizione impre-

---

[10] *Ib.*, p. 315: « Il concetto della sostanza si riferisce sempre a intuizioni, che in me non possono essere altrimenti che sensibili, e però son al tutto fuori del campo dell'intelletto e del suo pensiero, che pure è il solo pensiero, del quale qui propriamente si parla, quando si dice che l'Io nel pensiero è semplice ».

[11] *Ib.*, p. 316: « Questa identità del soggetto, di cui, in tutte le rappresentazioni, posso aver coscienza, non concerne l'intuizione di esso, ond'egli m'è dato come oggetto, né può quindi significare l'identità della persona, per cui s'intende la coscienza dell'identità della sua propria sostanza come essere pensante in ogni cangiamento del suo stato; per dimostrarla, non gioverebbe la semplice analisi della proposizione: " Io penso ", ma sarebbero necessari vari giudizi sintetici, fondati sull'intuizione data ».

[12] *Ib.*, p. 318: « Ora noi non abbiamo nell'intuizione interna proprio nulla di permanente, giacché l'Io non è se non la coscienza del mio pensiero; e però, se noi vogliamo starcene semplicemente al pensiero, ci manca anche la condizione necessaria per applicare al Me come essere pensante, il concetto di sostanza ».

scindibile della realtà oggettiva d'un concetto, ossia ciò, in cui solo l'oggetto è dato » (p. 318).

Nell'intuizione interna non c'è nulla di permanente, mentre nell'intuizione esterna ci deve essere qualcosa di permanente, altrimenti non spiegheremmo l'avvicendarsi delle rappresentazioni: c'è, infatti, aderente alla rappresentazione qualcosa di permanente, che non è la rappresentazione stessa.

C'è dunque il *preciso abbandono dell'oggetto del senso interno,* perché in esso non c'è permanente. E se vogliamo sapere con precisione il perché di questa insuscettibilità di permanenza dell'oggetto del senso interno, troviamo che Kant ce l'aveva già detto esplicitamente nella prima edizione della *Critica*: senso interno e mutare sono la stessa cosa, perché il tempo, che è mutare (successione), è la forma del senso interno, il che non è per il senso esterno, che ha come forma lo spazio, che non è la mutevolezza [13].

Abbiamo così distrutta ogni possibilità di personalità (di permanenza) anche durante la vita.

La conseguenza di questa esclusione della permanenza è che io, che sono soggetto *determinante* di giudizi, cioè facente un atto spirituale, io spiritualità non posso essere dimostrato come avente l'essere, perché la dimostrazione richiede la *determinabilità* che è dell'essere.

Ora questo appartenere all'essere solo la determinabilità e non l'essere determinante, è una conseguenza di una presupposta concezione materialistica dell'essere. Ed è naturale che per tale concezione sia (abbia essere) soltanto ciò che non faccia atti spirituali (cioè sia soggetto determinante).

---

[13] *Ib.*, p. 689: « Il fenomeno che sta innanzi al senso esterno è qualcosa di stabile e permanente, che fornisce un sostrato a fondamento delle determinazioni mutevoli e quindi un concetto sintetico, quello cioè dello spazio e di un fenomeno in esso, laddove il tempo, l'unica forma della nostra intuizione interna, non ha niente di permanente, e quindi fa conoscere solo la vicenda delle determinazioni, ma non l'oggetto determinabile ».

Capitolo Dodicesimo

IL QUARTO PARALOGISMO

80 — Il quarto paralogismo nella prima edizione della « Critica »

a) *Differenza del paralogismo della idealità dai precedenti.* — Il quarto paralogismo ha una struttura e un andamento tutto suo riguardo agli altri. I primi paralogismi riguardavano la spiritualità, in quanto erano, come i loro stessi titoli dicevano, i paralogismi della sostanzialità, semplicità e personalità *dell'anima.* Il quarto è intitolato *Paralogismo della idealità (del rapporto esterno)* (p. 680). Idealità di che? Non certo dell'anima.

La proposizione fondamentale a cui il quarto paralogismo corrisponde è: « L'anima è in relazione con oggetti possibili nello spazio » (p. 312). Ora, mentre per gli altri tre le loro proposizioni fondamentali erano le stesse conclusioni di quel sillogismo che si dimostrava paralogismo, per questo quarto paralogismo troviamo come conclusione la seguente proposizione: « l'esistenza dei corpi esterni è dubbia » (p. 680). Perché questa differenza tra la proposizione fondamentale, che dovrebbe essere quella confutata, e la conclusione di quel sillogismo che appunto si confuta? Queste constatazioni ci avviano alla risposta, ma non possono darcela esauriente, se non vediamo prima perché Kant, pur dopo aver esaminato i problemi della sostanzialità, semplicità e personalità dell'anima, caratteri che costituiscono la sua spiritualità, ritiene di non aver esaurita la confutazione della psicologia razionale.

Per intendere ciò, bisogna risalire ai due problemi sui quali Kant aveva, fin dall'epoca dei *Sogni,* impostato il problema della spiritualità: 1) essere degli spiriti; 2) possibilità della loro comunione con i corpi. Aver dimostrato (come i psicologi razionali

fanno e come Kant ammette pur senza credere a tale dimostrazione) la sostanzialità dell'anima è aver aperto un problema, che, però, come Hume aveva dimostrato, è insolubile: il problema del rapporto che tale sostanza spirituale ha e deve avere con un'altra sostanza, quella materiale. Posta l'insolubilità di tale problema, i sostenitori della sostanzialità dell'anima sono nella necessità di negare la sostanzialità dei corpi. Questo, per Kant, è un corollario della ammissione della sostanza spirituale, e perciò tale ammissione non si esaurisce con la dimostrazione dei caratteri che costituiscono la spiritualità dell'anima. Quando di questa si sia dimostrata la sostanzialità con tali caratteri, resta da fare i conti con la sostanzialità dei corpi, la quale non risulterebbe più ammissibile. Quindi il presupposto kantiano: chiunque ammetta dimostrata la spiritualità dell'anima, nega la sostanzialità dei corpi. È presupposto non esplicito ma evidente del pensiero kantiano. Lo spiritualista deve ridurre i corpi a rappresentazioni di quest'anima sostanziale, deve essere un idealista.

Idealità di che, dunque? Non più dell'anima, ma dei corpi. Non si tratta più di confutare la dimostrazione di un carattere dell'anima; si tratta invece dell'essenza dei corpi. Inteso questo, possiamo intendere perché si abbandona la proposizione fondamentale, affermante la relazione dell'anima con oggetti possibili nello spazio, e si pone, come illazione del sillogismo, che « l'esistenza di tutti gli oggetti dei sensi esterni è dubbia ». A chiunque dimostri la sostanzialità dell'anima, non può risultare il corpo: egli deve, quindi, o negarne l'esistenza o, tutt'al più, ammetterla come dubbia.

In questo quarto paralogismo, dunque, non si tratta più dell'anima, ma dei corpi.

C'è, poi, un'altra differenza notevole: non si tratta più di dimostrare l'indimostrabilità di qualche cosa che pur è da credere. Qui non è più da credere ciò che si deduce dalla psicologia razionale, l'idealità dei corpi e quindi la negazione, o, per lo meno, il dubbio della loro esistenza. La tesi di Kant, dunque, è una tesi contraria a quella della psicologia razionale: egli non ammette, nega tale idealità, perché ammette l'esistenza corporea dei corpi; egli quindi dimostra il contrario di quello che gli psicologi razionali affermano. La tesi è negata, non è negata soltanto la dimostrazione di essa, come negli altri paralogismi.

b) *Il sillogismo della idealità nei suoi concetti principali.* — La parola su cui si deve metter l'accento nella proposizione maggiore di detto sillogismo [1] è « *inferire* ». Kant accetta ciò che vicino a lui aveva ripetuto Cartesio, ma che risale ad Aristotele: l'errore, il dubbio, non può cadere in ciò che sappiamo immediatamente, ma in ciò che inferiamo, nel viaggio che facciamo da ciò che ci risulta direttamente a ciò che ammettiamo come causa, più o meno mediata, di ciò che ci risulta come effetto [2].

Nella minore, la parola che dobbiamo accentuare è « *causa* ». Ammessa la sostanzialità semplice dell'anima, l'oggetto esterno, cioè l'oggetto del senso esterno, non risulta che come causa di quel certo stato della mia anima, che è la rappresentazione di quell'oggetto. Nella illazione, la parola su cui deve fermarsi la nostra attenzione è la parola « *dubbia* ». Con essa, Kant combatte la tesi più probabile, non la estrema (la negazione dell'esistenza degli oggetti esterni). Egli attribuisce tal dubbio sull'oggetto dei sensi esterni a Cartesio. Combatte il preteso idealismo di Cartesio come il più probabile e il più ampio. Se possiamo errare nell'inferire, e se l'esistenza degli oggetti esterni è un'inferenza, tale esistenza è per lo meno dubbia.

c) *Confutazione kantiana di detto sillogismo.* — Come dimostra Kant che è falso?

Presuppone che non si può non essere dualisti; accetta quindi, da una parte, il presupposto tradizionale. Il dualismo pare qualcosa di senso comune: la cosa dura, estesa, cioè con le sue qualità primarie, come le dicevano Cartesio e Locke, come può essere

---

[1] Eccolo: « Ciò, la cui esistenza si può *inferire* soltanto come causa di percezioni date, non ha se non un'esistenza dubbia. Ma tutti i fenomeni esterni son tali, che la loro esistenza non è percepita immediatamente, si può inferire soltanto come causa di percezioni date. Dunque, l'esistenza di tutti gli oggetti dei sensi esterni è dubbia » (*Critica della ragion pura*, cit., p. 680).

[2] Aristotele diceva: la verità sta nel giudizio, e il giudizio è inferenza. In tale inferire possiamo scivolare, procedere non rettamente. In tale inferire sta, dunque, per Aristotele, sia la verità che l'errore. Per Cartesio, invece, la verità non è giudizio: essa è evidenza. Perciò il terreno dell'errore (inferenza) non è comune a quello della verità. Kant, in questo punto, per difendere la sua tesi, o meglio per escludere la tesi avversaria, si avvicina alla posizione cartesiana, con la differenza notevole che, nel difendere l'esistenza corporea dei corpi, non si tratta di verità o non verità, ma si tratta di *toccare direttamente l'essere che è sul limite del conoscere.*

ridotta al pensiero mio? Si possono fare tutti i salti che si vogliono, ma le cose dure come si possono ridurre al pensiero mio che non ha niente di duro? Pare dunque, il dualismo, una esigenza di senso comune. Ma il dualismo ammesso da Kant è psicologico più che reale: c'è un senso interno e c'è un senso esterno. Per il senso esterno cogliamo le cose nello spazio; e questo dirle esterne l'una all'altra non è che coglierle nello spazio, cioè col senso esterno. Ma c'è un senso interno per cui le cose (non guardiamo se sono le stesse) non le vediamo nella loro spazialità, ma le sentiamo nella loro temporalità, nel loro succedersi. Questo è un dualismo psicologico [3], nascente da questa duplicità del mio sentire: sentire l'esterno, lo spazio; sentire l'interno, il tempo. Quel che diciamo materia e che Cartesio diceva « res extensa » è ciò che è dato dal senso esterno; l'anima, come io pensante, è data dal senso interno. Ma, come oggetti dati dai sensi, sono, gli uni e l'altro, nelle loro dualità, sempre fenomenici: l'estensione delle cose esterne, la successione dell'oggetto interno non sono della cosa in sé, che Kant dichiara di non sapere quale sia e se sia monistica o dualistica.

Si deve, dunque, per Kant, essere dualisti, ma, diremmo, solo psicologicamente, non ontologicamente. Il dualismo è del senso. Ma, secondo Kant, questo dualismo è ineliminabile dal senso, e gli oggetti dell'uno e dell'altro sentire sono dati immediatamente, cioè sono intuizioni (per Kant sentire è intuire, e *intuire è sapere* sensibilmente in immediatezza e in *unità sintetica qualcosa di singolare*). Da questa immediatezza si hanno due conseguenze: 1) che l'una intuizione non è fondamento dell'altra e viceversa; nessuna delle due quindi è inferita dall'altra. 2) Pure entrambe, essendo intuizioni immediate, sono effetto, ma effetto non l'una dell'altra, ma entrambe di una causa che non sta né nell'una né nell'altra: loro causa è un oggetto ignoto [4].

---

[3] KANT, *op. cit.*, p. 688: « Se si domanda se dopo ciò il dualismo abbia luogo soltanto nella psicologia, la risposta è: Certamente! Ma solo nel senso empirico, che cioè nel contesto dell'esperienza la materia, come sostanza del fenomeno, è realmente data al senso esterno, come l'Io pensante, parimenti come sostanza fenomenica, innanzi al senso interno ».

[4] *Ib.*, p. 688: « L'oggetto trascendentale, che è a base dei fenomeni esterni, come quello che è base dell'intuizione interna, non è in sé né materia né essere pensante, ma un principio a noi ignoto dei fenomeni che ci danno il concetto empirico della prima come della seconda specie ».

Quindi, la conclusione del sillogismo, che poneva dubbia l'esistenza degli oggetti del senso esterno, è falsa, perché tale esistenza non è un'inferenza del senso interno. Non è dubbia, dice Kant, né l'esistenza degli oggetti del senso esterno né l'esistenza dell'oggetto del senso interno, perché tale esistenza non è inferita, ma immediata.

In complesso, come viene, dunque, confutato il sillogismo? Negando l'inferenza: i fenomeni esterni sono percezioni immediate come gl'interni (io pensante). La confutazione kantiana del sillogismo della idealità è ottenuta con la piena negazione della minore del sillogismo stesso. Non è vero, dice Kant, « che tutti i fenomeni esterni son tali, che l'esistenza loro non è percepita immediatamente, ma può soltanto inferirsi come causa di percezioni date » (p. 680).

d) *Osservazioni su detta confutazione.* — Quel sillogismo (§ 80, b), dunque, che pareva chiaro, ora non risulta più così chiaro: *è, per Kant, immediato anche l'esterno come tale.*

Sulla confutazione kantiana facciamo, per ora, tre brevi osservazioni:

I - L'*Io penso* ci appare qui in modo un po' nuovo di fronte a quello che ci appariva finora nella confutazione dei sillogismi della psicologia razionale. L'*Io penso* è l'io pensato e sentito, è l'io sentimento, non più vuoto, non più schietta idea senza consistenza; sarà fenomenico, ma è, e, come fenomeno, è radicato nell'essere.

La confutazione, dunque, di questo quarto paralogismo è basata sulla pienezza dell'io sentimento. La vuotezza dell'io è scomparsa, benché per tale scomparsa il pensiero sia divenuto fenomeno come la materia e l'*Io penso* sia stato posto sullo stesso piano della materia.

II - Con la dichiarazione che il dualismo è ineliminabile, troviamo che i due sensi (esterno e interno) hanno ciascuno un oggetto, mentre la dottrina kantiana ci porta ad ammettere che l'oggetto fondamentale è quello che ci viene dal senso esterno. Qui c'è una netta dualità di oggetti, che altrove è negata (cfr. § 77).

III - Abbiamo detto che sono sentiti immediatamente, non inferiti, i due oggetti del senso esterno e del senso interno, ma abbiamo richiesto il loro essere prodotti; e allora quella inferenza che si toglie degli oggetti del senso esterno e del senso interno, non la poniamo per quell'oggetto trascendentale che è inferito co-

me causa degli oggetti sia esterni che interni? E allora di questo oggetto sconosciuto non si dovrebbe affermare l'esistenza come dubbia?

81 — La soluzione critica del problema del mondo esterno

a) *La Critica come la prima soluzione possibile del problema del mondo esterno.* — Il presupposto della confutazione kantiana del quarto paralogismo è che la psicologia razionale non può non essere idealistica, e, cioè, non può non ridurre il mondo esterno a fatto interno, la cosa a rappresentazioni; e quindi non può non essere o senz'altro negatrice del mondo esterno o dubbiosa di questo (come Kant riteneva Cartesio). Chi ammetta che solo l'anima risulti come entità (spirituale), non può ammettere come sostanziale (reale e non ideale) il mondo esterno. Con questo presupposto, Kant fa la sua prima professione di fede realistica, cioè, in termini storici, di anti-cartesianesimo: presupposto è che il cartesianesimo (psicologia razionale) non può non negare il mondo esterno, anche se eventualmente lo affermi.

Ora, la Critica, coi limiti che ha ritrovato e impone alla conoscenza umana, con l'immediatezza che essa dimostra che la coscienza umana ha dei fatti sia esterni che interni, — *la Critica può permettere la realtà sostanziale* (*non idealità*) *del mondo esterno*? Non deve la Critica essere necessariamente cartesiana? Come può essere anti-cartesiana la Critica che fonda ogni ammissione sull'esame del conoscere?

Per rispondere a questo, poniamo in netta evidenza la differenza tra la posizione speculativa critica kantiana e la posizione speculativa cartesiana. Per la speculazione cartesiana principio primo è l'evidenza, necessariamente interiore, perché evidenza dell'idea. È principio primo anche del *cogito*: per Cartesio il *cogito* è certo, perché ha come suo carattere l'evidenza. In base a questa evidenza, si dovrebbe ammettere anche l'esterno, l'esteso, il non interno, il quale non può non essere il risultato di una inferenza, e quindi un qualche cosa, nell'ammettere il quale possiamo errare. Questo il cartesianesimo, che perciò, secondo Kant, deve essere idealismo. Per la posizione speculativa critica, invece, l'esteriorità estesa non è risultato di un'inferenza.

L'estensione cartesiana non è solo l'idea evidente, ma è l'og-

getto dell'idea, è la *res extensa*, la cui idea (*extensio*) è evidente. Per Kant, invece, la *res extensa* è immediata proprio come esteriorità. La Critica, dunque, si differenzia dal cartesianesimo non per il realismo, inconsapevolmente professato fino a Kant, ma perché *di tal professato realismo dà la spiegazione, riducendo la spazialità da carattere delle cose,* qual'era ritenuta fino a Kant, *a forma del sentire*. Con l'ammissione di questa forma della esteriorità (dire spazialità è lo stesso che dire esteriorità) nello stesso sentire, l'enigmatica ammissione di un mondo esterno perde la sua enigmaticità: il realismo è spiegato non dall'evidenza cartesiana ma dalla forma kantiana.

b) *Il duplice significato del « fuori di noi »: l'idealismo trascendentale e il mondo esterno (realismo empirico).* — Il cosiddetto mondo esterno è dunque *esterno a noi*? Dire esterno è dire fuori; ora « fuori di noi » ha due significati [5] che non bisogna confondere tra loro.

Uno vale « *cosa in sé distinta da noi* ». Ora questa non è il mondo esterno, perché essa non risulta mai come cosa conosciuta, e il mondo esterno invece è in qualche modo conosciuto. L'altro significato è quello di « *fenomeno esterno* ». In questo senso « fuori di noi » significa *esteriorità fenomenica: l'inseità non è l'esteriorità*. Questo il valore ultimo di tale distinzione kantiana tra il fuori di noi della cosa in sé e il fuori di noi del fenomeno. Ma forse Kant non vede ancora con chiarezza che il « di fuori » è sempre e soltanto fenomenicità, e che perciò l'inseità, che esclude questa fenomenicità, non ha da spartir nulla con l'esteriorità.

Kant non ha fatto ancora questo passo; ritiene ancora la cosa in sé qualcosa di esterno, ma esterno sostanziale e non fenomenico, come l'esterno che ci risulta. Dunque, per mondo esterno non possiamo intendere altro che lo spaziale, che nella pienezza del fenomeno risulta immediatamente a noi. Questo « fuori » è la stessa spazialità che è una forma del nostro sentire: il mondo esterno è dunque il *fenomeno del fuori*, che il sentire, con la sua spazialità, ci dà come distinto dal *fenomeno del dentro*, che lo stesso sentire ci dà con la sua temporalità. Chiarito questo, si può precisare.

---

[5] *Ib.*, p. 684: « Intanto, ... l'espressione fuor di noi porta seco un inevitabile equivoco, significando ora qualcosa che esiste come cosa in sé distinta da noi, ora qualcosa che appartiene semplicemente al fenomeno esterno ».

Per Kant, almeno in questo momento, il criticismo è idealismo trascendentale con conseguente realismo empirico. La spiegazione che, abbiamo visto (§ 81, a), il criticismo ha data del realismo porta a questa precisazione: la realtà che si ammette dicendo mondo esterno è realtà empirica, e perciò l'unico realismo possibile è il realismo empirico. Chi invece crede di vedere nel mondo esterno le cose in sé, professa *un realismo trascendentale con un conseguente idealismo empirico*. In tale posizione Kant ritiene che sia stata tutta la speculazione fino a lui; la Critica è, secondo Kant, la prima liberatrice del prigioniero della caverna platonica; ma purtroppo è liberatrice tale, che, almeno per la conoscenza, lo immobilizza ancor più nella caverna stessa: *sa* che sono ombre (fenomeni) quelle che egli vede, ma se ne deve contentare.

Non possiamo intendere le così contrapposte posizioni precritica e critica, se non intendiamo il valore di quella parola « trascendentale », che ricorre nell'una e nell'altra. Di tal parola oggi si fa grande abuso, spesso senza rendersi conto del suo valore. Che cosa dunque vuol dire « trascendentale »? Trascendentale, per Kant, vuol dire quel conoscere (o quella filosofia) che, invece di adempiere il pieno compito suo, che è quello di conoscere l'essere, si chiude in sé, per vedere le sue possibilità, e diventa conoscere del conoscere, cioè conoscere trascendentale.

Il conoscere della Critica è conoscere trascendentale. In questa trascendentalità — che, in definitiva, per Kant, non può essere solo della Critica, ma dev'essere anche del conoscere umano in quanto tale, perché l'essere, in quanto essere in sé, sfugge all'uomo e gli si manifesta solo come fenomeno nella sua intuizione, che appartiene come contenuto alla facoltà conoscente — il conoscere umano diventa idealistico: esso non troverà mai cose, ma rappresentazioni. Kant deve dunque ammettere che l'essere, che risulta all'uomo nella conoscenza, è un essere rappresentato. La Critica è, dunque, un idealismo trascendentale, perché risolve le cose in rappresentazioni, ma con conseguente realismo empirico.

Come può essere idealismo, se è realismo empirico? Il « rebus » si spiega con facilità, quando si ammette che le rappresentazioni sono eterogenee tra loro: ci sono rappresentazioni per natura loro esteriori, quelle informate dallo spazio; ce ne sono altre per natura loro interiori, quelle informate dal tempo. Allora, se noi poniamo mente al fatto che queste rappresentazioni spaziali costituiscono il mondo che diciamo esterno, e che esse sono inconfondibili con quelle che costituiscono il mondo che diciamo in-

terno, dobbiamo ammettere il realismo empirico: le cose esterne sono le cose spaziali, che, in quanto tali, sono immediate e non sono da confondere con i fatti interni che, come tali, sono soltanto temporali e non spaziali.

c) *Il realismo trascendentale come negatore del mondo esterno (idealismo empirico).* — Trascendentale è il conoscere che si chiude in sé. Realismo è ammettere una realtà, che, pur chiusa in sé come realtà (essere, cosa in sé) e non conoscenza (rappresentazione umana), risulta al conoscere umano. Fino a Kant in filosofia si era tutti realisti a questo modo (compresi Cartesio e Berkeley). Kant fa notare (e così pone pel primo il problema del realismo) che al conoscere umano non risulta l'essere (cosa in sé), e perciò ammettere che esso risulti è scambiare l'intuizione sensibile, e cioè l'empirica realtà esteriore (realismo empirico di Kant), con l'inconoscibile cosa in sé. Questo egli dice *realismo trascendentale*. Per questo realismo trascendentale, che non distingue l'essere (cosa in sé) dal suo fenomeno, avviene che io, pover'uomo, quando effettivamente mi rendo conto dell'essere quale risulta nella conoscenza (Cartesio, Berkeley), lo trovo una cosa ideale, una rappresentazione mia. Kant dice invece: io, col mio idealismo trascendentale, sono il vero e il primo realista, perché, col separare lo spazio (esteriorità) dall'essere, do la possibilità di raggiungere l'esterno (il reale empirico); voi non me la davate perché ponevate lo spazio come carattere della cosa in sé, che io, uomo, non potrò mai raggiungere [6] (Kant crede la sensitività non ontologica dello spazio la sua scoperta fondamentale). Dal conoscere non esco, ma, pur non uscendone, raggiungo il corpo esteso (esterno), proprio

[6] *Ib.*, p. 682: «A questo idealismo è contrapposto un realismo trascendentale, che considera il tempo e lo spazio come qualcosa in sé dato (indipendentemente dalla nostra sensibilità). Il realista trascendentale si rappresenta dunque i fenomeni esterni (quando ammette la loro realtà) come cose in sé, che esistono indipendentemente dalla nostra sensibilità, e che perciò anche secondo concetti puri dell'intelletto sarebbero fuori di noi. Propriamente è questo realista trascendentale, che poi fa la parte dell'idealista empirico, e dopo che degli oggetti sensibili ha falsamente presupposto che, se devono essere esterni, essi devono avere in se stessi la loro esistenza anche senza i sensi, da questo punto di vista trova tutte le nostre rappresentazioni sensibili insufficienti, per aver la certezza della loro realtà.

L'idealista trascendentale può, al contrario, essere un realista empirico, quindi, come si dice, un dualista, cioè ammettere l'esistenza della materia senza uscire dalla semplice coscienza di sé».

con la stessa immediatezza con cui conosco il fatto temporale (interno).

Quindi quello critico è il vero e solo dualismo, che si possa e si debba ammettere, in quanto, con la Critica, si è data ragione del dualismo, dando come eterogenei i due modi di sentire, lo spaziale e il temporale, l'esterno e l'interno. Il realista trascendentale, che è il realista sostanzialista, non può darne ragione in nessun modo [7].

Al dualista sostanzialista si aprono tre vie:

I) Dualismo: ci sono i corpi e ci sono gli spiriti, ma i due mondi sono ciascuno chiuso ermeticamente in se stesso; c'è perciò l'impossibilità di contatto tra spirito e materia. È un po' la difficoltà di Cartesio: la materia, come idea chiara e distinta, non è più materia; è « res » che è *cogitatio*, come l'idea chiara e distinta di me che non sono « res extensa ».

II) Per evitare questo, egli può affermare il « pneumatismo »; ma allora la realtà esterna è scomparsa, ed essa invece è innegabile.

III) O, al contrario, può affermare il materialismo; ma allora non può render conto di questa sua stessa affermazione, perché non risulta il suo interno pensare che è anch'esso innegabile come il mondo esterno. Nessuna di queste tre vie, dunque, può essere percorsa. Io solo — dice Kant — primo apro la via per ammettere il mondo esterno, senza negare quello interno.

d) *Essenza idealistica del realismo empirico kantiano.* — Ma è proprio realistico l'idealismo trascendentale? Salva veramente il mondo esterno? Queste cose esterne sono rappresentazioni spaziali, ma, per essere rappresentazioni, non sono rappresentazioni mie, di me pensante e, quindi, interne a me? Dove sta questa esteriorità, se lo spazio è la forma del sentire che è mio? Se la spazialità è un mio modo di rappresentare, così come è la temporalità, è evidente che la spazialità è interiore come la temporalità. Non siamo in effetti all'idealismo? Perciò Kant abbandonerà poi questa prima professione di fede in un realismo soltanto empirico;

---

[7] *Ib.*, p. 688: « Che se si volesse estendere il concetto del dualismo, come per solito accade, e prenderlo nel senso trascendentale, né esso né il pneumatismo, a esso opposto da un lato, né il materialismo dall'altro avrebbero il menomo fondamento, poiché allora verrebbe meno la determinazione de' suoi concetti, e la differenza del modo di rappresentarsi gli oggetti».

giacché il realismo che egli ci tiene a salvare è quello della cosa in sé, di quell'oggetto ignoto che è la causa, *inferita*, delle rappresentazioni immediatamente sentite. Ma su tale fondamento della causa, inferita, delle sensazioni, egli non riuscirà a salvare la cosa in sé (che è salvabile e da salvare solo nella sua immediatezza di coscienza); giacché, se la realtà è salvabile solo se immediata, come egli ci ha detto contro Cartesio, anche della sua « cosa in sé », se risulta soltanto come causa inferita, Kant dovrebbe dire che è dubbia. Invece di Kant l'hanno detto subito dopo di lui i postkantiani che l'hanno perciò eliminata. Kant protestò contro Fichte, ma per protestare avrebbe dovuto cambiare il suo, in ogni modo insostenibile, realismo in un idealismo sostanzialistico, che salvasse la noumenica cosa in sé. Kant invece vorrà, con la cosa in sé, salvare non soltanto il « fuori spaziale fenomenico », ma il « fuori del conoscere » della cosa in sé, che sarà sempre, per Kant, la garanzia ultima del non ridursi delle cose a rappresentazioni.

Questo il realismo, che Kant comincerà a professare prima implicitamente, poi apertamente nella seconda edizione della *Critica*. Qui siamo ancora nell'idealismo e realismo che sono entrambi fenomeni, perché risultano entrambi di rappresentazioni. Quando noi ci fermiamo a questa famosa professione di fede kantiana del realismo e assolutizziamo questo, assolutizziamo l'empiricità, cioè diciamo: anche l'interno pensare nel tempo è empirizzare, come l'esterno essere nello spazio. Questo è quello che ha fatto l'idealismo postkantiano. Ma è esatta questa assolutizzazione?

Assolutizzare l'empirico è escludere l'assoluto. Se pensiero v'ha, escludere l'assoluto non si può. Ci saranno tutte le difficoltà che si vogliano nell'ammettere il Principio assoluto, ma l'escluderlo è voler evitare le difficoltà, non è risolverle.

82 — Il paralogismo della idealità nei «Prolegomeni» (§ 49)

a) *La tesi fondamentale del paralogismo della idealità e le sue tre conseguenze.* — Prima della Critica, secondo Kant, la soluzione del problema del mondo esterno non si poteva dare. La tesi che sta a fondamento di questa soluzione è: *chi sostiene che risulta immediatamente solo l'esistenza degli spiriti*, di me e dei « come me », *deve necessariamente idealizzare il mondo esterno*, cioè deve negarlo come mondo esterno e porlo come rappresentazioni interne a me esistente. Da questa tesi fondamentale risultano queste conseguenze:

1) Perché si possa sostenere la realtà del mondo esterno, bisogna escludere che risulti, immediata, l'esistenza come spiritualità o la spiritualità come esistenza.

2) Perciò la critica kantiana del quarto sillogismo della psicologia razionale non investe più soltanto la dimostrazione della tesi, ma proprio la tesi stessa (idealità dell'esterno).

3) Il cosiddetto rapporto esterno, costitutivo del mondo esterno, è messo sullo stesso piano del rapporto interno, costitutivo del mondo interno, di me come anima, che si risolve nel tempo: fenomenicità, dunque, di pensiero e materia.

b) *Le due chiarificazioni fatte nei* Prolegomeni. — Kant si accorge esplicitamente di questa tesi presupposta nella prima edizione della *Critica*? No; essa è solo implicitamente ammessa; è una di quelle tesi ammesse nella riflessione senza riflessione, fatte in filosofia senza essere sottoposte alla condizione del filosofare (riflettere).

Questa tesi si trova anche, tale e quale, nei *Prolegomeni,* ma con due chiarificazioni notevoli: 1) *Kant mette in evidenza il fondamento empirico di ogni prova di esistenza*; 2) *sale all'esperienza effettiva mediante il concetto di raggruppamento.*

Su che cosa noi ci dobbiamo fondare quando vogliamo provare che ci sia qualcosa fuori di noi [8]? Sull'esperienza, in quanto implica qualcosa di empirico, il fatto constatato dal senso. Ma è sufficiente il dato offerto dai sensi? Se le singole rappresentazioni sensibili non sono raggruppate tra loro, obbedendo alle categorie, che, appunto col formare questi raggruppamenti, sono le leggi della esperienza, non ci sarebbe neppure questo dato offerto dai sensi, non si avrebbe esperienza di nessuna cosa, la quale è un gruppo di sensazioni, non una sensazione [9]. Dunque, la sensazione diventa

---

[8] KANT, *Prolegomeni*, cit., § 49, pp. 142-143: « Che alle nostre percezioni esterne non solo corrisponda, ma anche debba corrispondere fuori di noi qualcosa di reale, ugualmente non può mai esser provato partendo dal nesso delle cose in sé, ma bensì partendo dal loro nesso in servizio dell'esperienza ».

[9] KANT, *op. cit.*, p. 143: « È empiricamente fuori di me ciò che è intuito nello spazio; e, siccome questo, insieme con tutti i fenomeni che esso contiene, è proprio di quelle rappresentazioni, il cui connettersi secondo le leggi dell'esperienza ne dimostra la verità oggettiva, proprio così come il connettersi dei fenomeni del senso interno prova la realtà della mia anima (come un oggetto del senso interno), così io, per mezzo della esperienza esterna, sono consapevole della realtà dei corpi come fenomeni

oggetto, cosa esterna, quando le singole rappresentazioni vengono raggruppate in modo che formino un'esperienza mia. Di questo raggruppamento (che in fondo è l'unità della cosa di Berkeley, il quale non spiegava quest'unità della cosa), Kant crede di dare ragione sottoponendo le sensazioni alle categorie che raggruppano, « connettono » le sensazioni. L'oggettività (esistenza, per Kant, quantunque l'identificazione sia, a nostro avviso, un grosso errore) delle cose esterne, dunque, la loro esistenza reale (realismo empirico kantiano), non si ha, come pareva a noi quando leggevamo la *Critica*, con schiette rappresentazioni esterne, cioè spaziali, puramente sentite, ma si ha col raggruppamento di tali rappresentazioni sensibili esterne; si ha col passaggio dal senso all'esperienza: in questa c'è *la cosa esistente esterna.* Nello stesso modo le rappresentazioni interne — cioè quelle temporalizzate in quanto aventi come propria forma il tempo —, perché diano *qualcosa di reale interno*, devono essere sottoposte alle categorie. Non più solo le pure sensazioni spaziali né le pure sensazioni temporali, ma il loro raggruppamento nell'esperienza mi dà la realtà delle cose esterne (corpi) e della cosa interna (anima).

Oltre questi due chiarimenti (l'empiricità della prova e la necessità di salire all'esperienza effettiva, raggruppando in cose le concrete intuizioni), in questa presentazione del quarto paralogismo non c'è nulla di nuovo. Esso, sostanzialmente, rimane quello della prima edizione della *Critica.*

c) *Differenza tra cartesianesimo e kantismo riguardo all'esperienza.* — Pure Kant ci mette in evidenza un altro carattere che distingue la sua posizione da quella di Cartesio. Questi distingue l'esperienza solo dal sogno; c'è l'esperienza in cui sappiamo di essere, e siamo innanzi a cose reali, e c'è il sogno, in cui sappiamo di essere e non siamo dinanzi a cose reali. Questo secondo falso sapere c'induce a credere sogno anche il primo sapere che riteniamo non sogno, perché avuto in veglia e non in sonno. Come risolve Cartesio il problema? Dice: l'esperienza è conoscenza intellettiva e non sensitiva; nel sogno invece siamo nel campo delle immagini, del puramente sentito. Perciò *Kant dice che Cartesio non trova, ma mette in dubbio la realtà esterna*: questa non si ha senza il sentire che la intuisce [10]. Io, al contrario, — dice Kant —

---

esterni, nello spazio, allo stesso modo in cui, per mezzo della esperienza interna, sono consapevole della esistenza della mia anima nel tempo ».

[10] Che Cartesio metta in dubbio la realtà esterna e che la sganci dal

faccio due distinzioni: 1) *distinguo l'esperienza interna dall'esperienza esterna* (non si tratta, dunque, di distinguere l'esperienza dal sogno, ma la cosa che sono io, interna a me stesso e costituente gli stati miei, di cui ho pur conoscenza, dalle altre cose esterne, delle quali ho anche immediata conoscenza); 2) *distinguo tra cose dell'esperienza* (sia interne che esterne) *e cose in sé.*

Cartesio non faceva questa distinzione perché non aveva visto l'inseità dell'essere, e perciò perdeva l'essere: partiva dal « me » come unico immediato sapere, e perciò sull'essere, confuso col fenomeno, cadeva il dubbio. Con Cartesio siamo in puro psicologismo — ripeteranno, con Kant, Rosmini e Gioberti —, non tocchiamo l'essere. Non vedono il cartesianesimo nella sua integrità; non ne vedono l'aspetto ontologico.

d) *La realtà vista come rapporto esterno: ravvicinamento del rapporto al nesso e critica di esso.* — Intesa questa differenza tra Cartesio e Kant, vediamo che per Kant la cosa in sé (l'essere), che egli pur ammette come ineliminabile, non può essere spirituale. Infatti, dire essere spirituale è dire essere che si risolve nel pensare, nella coscienza, è dire essere, che, come tale, è consentito dalla coscienza, e la consente. Non si può trovare altro valore della spiritualità; se lo si presuppone alla coscienza, lo si materializza. Ora la cosa in sé kantiana è proprio tale essere presupposto alla coscienza. Esso non può essere spirituale perché la coscienza (pensare) è solo raggruppamento fenomenico interno, *rapporto interno*, cioè è fenomeno, proprio così come è necessariamente fenomeno la materia estesa che è *rapporto esterno*. Spirito (coscienza) e materia (estensione) sono da Kant posti sullo stesso piano fenomenico. E questo riportare la coscienza allo stesso piano della materia è a tutto vantaggio di questa: solo un essere intrinsecamente materiale, cioè non suscettibile di coscienza, può esser tale da dover essere impermeabile alla coscienza (inconoscibilità), a meno che non poniamo il conoscere umano come non appartenente alla coscienza.

Ma anche prescindendo da questo vantaggio, che, senza volerlo, anzi proprio volendo il contrario, Kant dà alla materialità dell'essere, questo raggruppamento, questo nesso (*Verknupfung*)

---

sentire non è esatto. Si confronti al riguardo la *VI Meditazione*. Vera o falsa che sia la dottrina di Cartesio, egli distingue l'essenza della cosa, che si conosce con l'intelletto, dalla sua esistenza, di cui si è certi col senso.

che viensi a stabilire nel rapporto (*Verhältniss*) tanto interno (anima) quanto esterno (cosa estesa) stabilisce o no una loro identificazione, pone o no un certo rapporto tra questi due rapporti? Non pare. Il nesso non par che si identifichi col rapporto, e quindi i due rapporti rimangono inconciliati e inconciliabili tra loro.

Ma si può domandare (e pareva che Kant volesse rispondere a questa domanda): qual è, a sua volta, il rapporto fra il rapporto esterno e l'interno? Questo era il problema, che prima di Kant pareva si fossero in qualche modo posto il dogmatico Spinoza e lo scettico Hume, Spinoza a proposito degli attributi della sostanza, e Hume quando, ricercando il valore delle conoscenze, concludeva: io non so nulla, io ho una moltitudine di impressioni separate e ammucchiate tra loro. L'eventuale necessità che io trovo è soltanto « relazione tra idee » ed ha perciò valore solo logico e non reale: le idee non hanno nulla a che fare con la realtà impenetrabile nella sua essenza.

Kant non vede che egli si esime dalla risposta, non la dà. Quindi la difficoltà in cui egli si trova per questa soluzione dualistica del problema dell'essere, adottata proprio per risolvere il problema del mondo esterno. Se egli conserva il dualismo, di cui ci ha parlato come indispensabile, di materia e spirito, come fenomeni entrambi, avrà in effetti perduta la spiritualità. E, inoltre, questa dualità fenomenica dobbiamo ritenere, con Spinoza, un parallelismo di interno ed esterno. Ma chi ammette queste parallele, non le ha già soppresse come tali, facendole incontrare nella sua ammissione di esse? La loro estraneità assoluta è un assurdo; parlare di estranei assoluti tra loro è già rinnegarli come tali. Se poi Kant abbandona il dualismo, che significa questa distinzione tra esterno e interno a cui egli dà tanta importanza? Non dobbiamo abolirla? E allora non se ne vanno e sillogismi della psicologia razionale e paralogismi kantiani e con essi la sostenuta realtà (non idealità) del mondo esterno?

Questo il groviglio di problemi in cui Kant si è o ci ha cacciato con questa soluzione realistica del paralogismo della idealità.

83 — A) Il paralogismo della separabilità B) Critica della irrealtà (vuotezza) della necessità analitica

a) *Il quarto paralogismo come paralogismo della separabilità.* — Analizzando il quarto paralogismo nei *Prolegomeni*, l'abbiamo tro-

vato sostanzialmente non diverso da quello della prima edizione della *Critica*. Dall' '83 all' '87 (anno di pubblicazione della seconda edizione della *Critica*) il quarto paralogismo cambia natura [11].

Quali sono i concetti principali?

I - L'esistenza di me come essere pensante è diversa dalla esistenza delle altre cose.

II - Se questa esistenza di me è diversa dalle altre cose, può essere che l'esistenza di me possa fare a meno dell'esistenza delle altre cose, tra le quali c'è anche il corpo, che pur dico mio.

È evidente che la confutazione kantiana non è più del sillogismo psicologico della idealità dei corpi (§ 80, a, b). Il sillogismo che Kant qui attribuisce alla psicologia razionale e che egli confuta come paralogismo è un altro: per tale sillogismo risulta l'esistenza di me pensante indipendente dalle altre cose, e quindi risulta che io pensante possa esistere anche senza il mio corpo. Questo il sottinteso sillogismo della psicologia razionale: l'idealità (rapporto esterno) non c'entra più; si tratta invece della separabilità o meno dell'anima dal corpo. *Il paralogismo della idealità è diventato paralogismo della separabilità.*

Ora Kant confuta tale sillogismo proprio nello stesso modo in cui ha confutato i tre sillogismi precedenti. Con questa trasformazione il quarto paralogismo diventa della stessa natura dei tre precedenti: non si tratta più di escludere la verità della illazione del sillogismo, come Kant faceva quando questa era la idealità, ma si tratta invece di dimostrare che la dimostrazione che se ne dà è insufficiente. E perciò Kant ammette che sia vero che ci siano le anime distinte dai corpi e che esse possano esistere senza i corpi, ma mostra che non è dimostrato né dimostrabile: è un'affermazione per sua natura *analitica*, che perciò non può mai divenire *sintetica*, e così verificabile. Come le altre tesi psicologiche, anche questa quarta è una proposizione analitica, che quindi implica solo una necessità logica, e non una necessità reale. « Le altre cose, infatti, dice Kant, sono tali, in

---

11 KANT, *Critica della ragion pura*, cit., p. 316: « Che io distingua la mia propria esistenza, come di un essere pensante, da altre cose fuor di me (a cui appartiene anche il mio corpo), è bene del pari una proposizione analitica; le altre cose infatti son tali in quanto le penso distinte da me. Ma, se questa coscienza di me stesso senza cose fuori di me, onde mi son date rappresentazioni, sia punto possibile, e quindi se io possa esistere semplicemente come essere pensante (senza esser uomo), con ciò io non lo so ».

quanto *le penso* distinte da me ». Direi: dire esistono le altre cose, è dire che io le penso distinte da me pensante. La reciproca, che si ha rovesciando la proposizione, e cioè che « io distinguo la mia propria esistenza... da altre cose », è sempre una proposizione analitica fondata sulla proposizione analitica reciproca. Nell'una e nell'altra non esco dal pensiero, non tocco l'esistenza.

Ora, per Kant, dire che una proposizione è analitica, è dire che è necessaria, innegabile. È innegabile che io distingua l'esistenza di me dalle altre cose, ma è soltanto una necessità del pensiero, non una realtà dimostrata. Per essere tale, la mia esistenza di pensante dovrebbe essere una proposizione sintetica, cioè di *esperienza possibile*. E questa esperienza, secondo Kant, non è possibile, perché l'esperienza è sempre fenomenica, e nel caso in parola io pensante sono cosa in sé, cioè senz'altro *sono*.

Sarà vero, dunque, è vero, anzi, pensa nel suo profondo Kant, che io ho un'esistenza distinta dai corpi e che può essere separata da quella dei corpi, ma rimane sempre una pura esigenza logica.

Quindi, avendo davanti i quattro paralogismi, la proposizione: « Io (anima) sono sostanza, semplice, personale, separabile dai corpi », che la psicologia razionale ci fornisce, è una proposizione analitica, necessaria, solo di una necessità logica, indimostrabile.

b) *La sinteticità come obiezione alla prova dell'analiticità logica.* — L'unica obiezione che mi si potrebbe fare — dice Kant — è dire che questa proposizione non è vero che è solo analitica, ma è sintetica, è *una delle*, da voi stessi ammesse come fondamento del conoscere umano, *proposizioni sintetiche a priori* [12].

È il « grande scoglio » di Kant: se la proposizione analitica, necessaria di pura necessità logica, cioè la schietta esigenza della

---

[12] KANT, *op. cit.*, pp. 316-317: « Un grande scoglio, anzi il solo, contro tutta la nostra critica sarebbe, se si desse una possibilità di dimostrare a priori, che tutti gli esseri pensanti sono in sé sostanze semplici, e che come tali perciò (che è una conseguenza dello stesso principio) recano in sé inseparabilmente una personalità, e han coscienza della loro esistenza separata da ogni materia. Perché, a questo modo, noi avremmo fatto un passo al di là del mondo sensibile, saremmo entrati nel campo dei noumeni; e allora nessuno ci potrebbe più negare il diritto di estenderci in esso più oltre, di fabbricarvi, e ciascuno, secondo il favore della sua buona stella, prendervi stanza. La proposizione, infatti, "ogni essere pensante come tale è sostanza semplice" è una proposizione sintetica a priori... Così le proposizioni sintetiche a priori... potrebbero riferirsi anche alle cose... in se stesse».

coscienza, non confermabile dal senso, potesse essere proposizione sintetica a priori, avrei torto, la detta proposizione della psicologia razionale sarebbe verità dimostrata.

Ora il problema sta qui: la dimostrazione psicologica dell'anima è proposizione solo analitica, o non è invece una proposizione sintetica a priori? Kant non contesta l'apriorità, anzi l'ammette nel ridurla a proposizione analitica, ma ne contesta la sinteticità. Eppure, egli qui si obietta, tale proposizione « sorpassa il concetto che è posto a base di essa, e al pensiero in generale aggiunge la maniera di esistenza » (p. 317). Vi troviamo, dunque, la caratteristica tipica dei giudizi sintetici: l'irriducibilità del predicato al soggetto. C'è soltanto un « ma » che Kant fa subito seguire: tale predicato (semplicità, ecc...) « non può esser dato di certo in veruna esperienza» (p. 317); in tal modo «saremmo entrati nel campo dei noumeni; e allora nessuno ci potrebbe più negare il diritto di estenderci in esso più oltre » (p. 316). Basta rompere una maglia per dare sfogo alla fantasia, ma Kant scienziato vuol sempre mettere i piedi sul sodo: l'essere, *per l'uomo*, è soltanto quello dell'esperienza. Anche se per Kant tale essere non è il vero essere (e non è, perché è soltanto fenomeno), l'uomo non può e non deve abbandonarlo. La sinteticità, per la quale il predicato, nel suo superare il soggetto, non è sperimentabile, sarà sinteticità (Kant qui non lo contesta), ma non è la sinteticità nella quale l'uomo è chiuso, perché altrimenti si aprirebbe all'uomo il fantasioso regno dell'al di là, che Kant vuol chiudere ermeticamente alla filosofia-scienza. Kant non pensa che questa fantasmagoria non dipende dall'obbedire alle esigenze pure della coscienza nell'affermazione dell'essere, ma dipende solo dal trasportare all'al di là, che dovrebbe esser solo l'essere e non il fenomeno, le esigenze della natura, che è fenomeno; dipende da un assioma surrettizio, com'egli chiama l'indebito introdursi del senso fenomenico nell'essere di ragione. Kant, per tagliare netto, dice: dell'in sé, nessuna conoscenza. Non s'accorge che così annulla l'essere e gli sostituisce il divenire del senso, cioè proclama conoscere umano proprio quello dell'assioma surrettizio. È ciò che ha esplicitamente fatto l'idealismo tedesco postkantiano.

Comunque, la detta proposizione è una vera e propria sintesi [13], per quanto ci porti nell'in sé. Ora siccome, invece, Kant

---

[13] *Ib.*, pp. 316-317: « La proposizione, infatti, "ogni essere pensante come tale è sostanza semplice", è una proposizione sintetica a priori, per-

fa consistere la Critica proprio nell'aver dimostrato che la sinteticità si riferisce solo alla realtà di esperienza possibile, cioè alla realtà sensibile, così una tale sinteticità « porrebbe fine a tutta questa critica, e obbligherebbe a contentarsi dell'antico » (p. 317).

Ed egli, che credeva di aver risoluto il problema della conoscenza limitandola al mondo esterno, per porre così fine alle fantasie dei metafisici-scienziati o degli scienziati-metafisici, non poteva rassegnarsi a vedersi togliere di mezzo la Critica. Bisogna, dunque, togliere senz'altro ogni possibilità di sintesi alla proposizione psicologica. Solo così la Critica riprende il suo valore e l'antica metafisica è scalzata. Per togliere tale possibilità di sintesi, Kant torna alla confutazione della prima edizione della *Critica*: non parla più esplicitamente di vuotezza, ma la confutazione della proposizione è fondata proprio sulla vuotezza del suo soggetto. A tal soggetto vuoto (puro pensante) si vuol aggiungere un predicato (semplicità, ecc.) irriducibile ad esso.

Questo il paralogismo unico e fondamentale [14]. Nella maggiore, che potrebbe essere sintetica, non è escluso l'essere intuito; nella minore invece è escluso, il soggetto è la vuota « unità della coscienza ». Quindi il termine medio della minore non è lo stesso che il termine medio della maggiore. Nella maggiore si comprende l'intuizione, nella minore la si esclude. L'illazione di un tale sillogismo non è illazione, ed è una proposizione vuota di soggetto reale. È tolta ogni consistenza alla proposizione, è tolta ogni possibilità di sintesi per una proposizione che riguarda l'essere in

---

ché, in primo luogo, sorpassa il concetto che è posto a base di essa, e al pensiero in generale aggiunge la maniera d'esistenza; e, in secondo luogo, a quel concetto unisce un predicato (della semplicità), che non può esser dato di certo in veruna esperienza. Così le proposizioni sintetiche a priori non sarebbero fattibili e ammissibili soltanto, come noi abbiamo affermato, rispetto ad oggetti di esperienza possibile, e come principii della possibilità della stessa esperienza, ma potrebbero giungere fino alle cose in generale, e in se stesse; conseguenza che darebbe e imporrebbe fine a tutta questa critica ».

[14] *Ib.*, p. 317: « Nel procedimento della psicologia razionale regna un paralogismo, che è esposto nel raziocinio seguente:

Ciò che non può esser pensato altrimenti che come soggetto, non esiste altrimenti che come soggetto, e però è sostanza (soggetto per Kant è sostanza).

Ora un essere pensante, considerato semplicemente come tale, non può essere pensato altrimenti che come soggetto.

Dunque, esso esiste anche solo come tale, cioè come sostanza ».

sé. La Critica, nella sua limitazione della conoscenza umana, torna ad avere pieno valore.

c) *Critica della concezione kantiana della analiticità logica come vuota.* — Unificato il paralogismo psicologico con la dimostrazione della analiticità della sua proposizione, la dimostrazione kantiana della paralogicità riposa sulla vuotezza (non sinteticità) di ogni proposizione analitica (puramente logica, non sperimentabile).

Ora è valido tal presupposto della vuotezza di essere da parte di ogni pura esigenza logica? È problema fondamentalissimo ed ampio. Si tratta di questo: quando noi diciamo che qualcosa deve essere per necessità logica, perché il pensiero mi costringe ad ammetterlo, siamo nel vuoto? L'essere è qualcosa di scisso dal pensare puro? Questo il problema.

Una critica a questo presupposto — che non è stato analizzato dopo e su cui si basa ancora tutta la filosofia contemporanea — un esame di esso non è stato ancora fatto.

L'ammissione del contrario è il fondamento di ogni ontologismo, giacché ontologismo significa ammettere l'essere in virtù di una fondamentale esigenza del pensare.

Il presupposto kantiano è invece il presupposto dello gnoseologismo empiristico. α) Infatti, ammettere che la necessità puramente logica del pensiero escluda l'essere, sia vuota di essere, presuppone che l'essere sia dato dalle intuizioni sensibili nella passività loro: la sensazione sarebbe prodotta dal fuori-di-me, che sarebbe l'essere, io sarei schietto non essere, come pensante, e solo nella passività del sentire avrei testimonianza dell'essere, che è fuori di me. È lo schietto presupposto dell'empirismo: l'essere è quello che risulta dai fatti empirici. È da ammettere? Kant stesso lo negherebbe: la sua cosa in sé gli risulta *dalla ragione pura, e cioè per necessità schiettamente logica.*

Per di più, che cosa importerebbe un essere che fosse questo risultante dell'empirico sentire, e che determinerebbe in me i fatti passivamente? Che proprio anche colui che sente non sia, perché è senziente e non sentito [15].

E di qui si fa l'altro passo: e tanto meno sono i pensanti, perché l'essere è quello del fatto sentito e non del fatto pensato,

---

[15] È merito del nostro Rosmini l'aver messo in evidenza per primo che i reali veri, anche in questo campo dell'empirico, non sono i sentiti ma i senzienti.

cioè rivestito di forma logica. Questo luogo comune della filosofia, risalente alla humiana distinzione delle cose di fatto (sinteticità kantiana) dalla relazione tra le idee (analiticità kantiana), è da rivedere. La necessità logica da condannare come vuota è quella che apriorizza l'empirico (innatismo platonico, dal quale non va esente Kant), non quella che si ritrova a necessario fondamento di ogni esperienza (*divenire*) e che costituisce *l'essere*. Dare l'essere all'idea, anzi dire che l'Idea è l'essere in sé, non è far divenire cosa di fatto l'idea, ma è porre più profondamente la distinzione humiana. Questa la prima critica della analiticità come non riguardante l'essere.

β) La seconda critica è connessa con questa e la spiega: la analiticità così concepita è la sola gnoseologicità, è la necessità della conoscenza chiusa in se stessa, concepita come il potere che il pensante ha di raggiungere l'essere.

Ora in questo chiudersi della conoscenza (anche di fronte alle altre facoltà spirituali del soggetto) come la sola facoltà capace di far raggiungere dal *soggetto* l'essere che è *oggetto*, si presuppone la gratuita opposizione tra il pensare e l'essere, per la quale i pensanti sono costituiti di questa specialissima natura: di essere *specchi* dell'essere senza nessuna consistenza di essere, perché l'essere è al di là del pensare. In tal modo è evidente che l'essere non lo ritroveremo più. Questo lo gnoseologismo che sta a fondamento della stessa Critica kantiana: l'opposizione tra pensare ed essere. Il pensiero viene ritenuto come puro schietto rappresentare senza consistenza, cioè riproduttore di immagini che sono magari belle, ma vuote: il pensare è ridotto all'empirico sentire. *E così il pensante, come tale, svanisce.* Ora, perché il pensante dev'essere questo puro specchio? Perché io non devo essere? Forse perché ho il privilegio di pensare? Sarebbe un privilegio annullante. Tutte queste tanto gratuite quanto assurde ammissioni dipendono dalla gratuitissima opposizione tra pensare ed essere.

Quando questa « *nuova critica* » si accetti, se ne vede scaturire tutto un radicale rivolgimento dei problemi filosofici, un loro notevole approfondimento.

Il problema della necessità analitica va dunque reimpostato. E come va impostato?

d) *Passaggio dalla vuota necessità analitica alla piena esigenza di coscienza.* — Dobbiamo escludere quei pregiudizi che abbiamo messo in evidenza: empirismo e gnoseologismo. Ora, per esclu-

dere questo secondo, bisogna cominciare con l'escludere l'opposizione gratuita tra pensiero ed essere. Così il problema della necessità analitica va impostato come problema della esigenza pura della coscienza, nelle sue diverse forme, e non solo della conoscenza. L'essere è proprio della coscienza nella sua purezza non empirica, nella sua illimitatezza, nella sua coscienzialità concreta e diversa. La proposizione analitica, puramente gnoseologica, va sublimata a esigenza della coscienza pura. Ora tale esigenza ha valore per l'essere o no? La domanda ci si pone netta. Risposta unica che la coscienza ci consente è: solo la coscienza è, e perciò essa soltanto, nella sua purezza, ci indica l'essere nel suo essere non finito.

La coscienza nella sua empiricità (l'esperienza possibile di Kant) ci indica, invece, l'essere che finisce, cioè il divenire. Se non si vuole (e Kant non vuole, perché ne vede l'assurdità fondamentale) annullare l'essere nel divenire, dobbiamo a questa esigenza coscienziale, cui dobbiamo salire dalla astratta proposizione analitica dello gnoseologismo, attribuire valore ontologico. Altro che vuotezza! La vuotezza era dell'astrattezza gnoseologistica, non è della pura esigenza di coscienza. Tolta la pienezza (sinteticità ontologica) di tale esigenza, si toglie ogni pienezza del pensare, anche del pensare empirico, dell'esperienza.

e) *Il divenire esclude o richiede l'essere?* — E allora, problema fondamentale: giacché noi uomini viventi siamo, col nostro vivere, divenire, anzi, meglio, diveniamo (io son nato e morirò), questo nostro divenire di viventi non finisce con escludere l'essere? La risposta « sì » è il presupposto di quasi tutte le dottrine: così si esclude che ci risulti l'essere. E allora non vi sarebbe che empiricità. Col fare tale ammissione esplicita hanno molto più ragione quelli che dicono: non c'è nulla di valido, non vi è essere (fenomenisti e relativisti), che non coloro che, ammettendo l'esclusione dell'essere, credono potersi salvare dall'empirismo. Tali sono gli storicisti in genere. Tutto lo storicismo e, in genere, l'antitetismo — da cui è nato lo storicismo e derivate correnti speculative come l'esistenzialismo — è empirismo schietto.

Alla domanda, dunque, se il risultare del divenire nel nostro *vivere* escluda il risultare dell'essere al nostro *pensare*, dobbiamo rispondere no. Non lo esclude, lo include, lo richiede. Non saremmo consapevoli di vivere, e cioè di divenire, se questa consapevolezza non trovasse la sua base nella consapevolezza dell'essere del pensiero, non chiuso nei limiti del divenire. Il divenire non sarebbe

concepibile nella coscienza, se non ammettessimo a fondamento di essa l'essere. Il divenire richiede l'essere a fondamento. È perciò naturale che, quando questo vediamo, quando vediamo questo essere richiesto dalla coscienza, ci accorgiamo che quelle due scuole che pare si contrastino completamente, che quelle due correnti che paiono antitetiche e che tengono in rumore il campo speculativo, la corrente realistica tradizionale col suo trascendentismo oggettivistico e soprannaturalistico, e la corrente dialettica neohegeliana col suo immanentismo soggettivistico e naturalistico, sono ambedue empiristiche, nascono entrambe da una stessa contraddizione, quella dello gnoseologismo.

84 — Il problema filosofico della religiosa soggettività

a) *Limitatezza della critica kantiana.* — La critica che abbiamo fatto del mezzo di prova (vuotezza dell'analisi), con cui Kant confuta la psicologia razionale, non porterebbe con sé la riabilitazione in pieno della psicologia razionale, in quanto abbiamo dimostrato non valido il mezzo con cui la si confuta? Tutt'altro, perché la critica kantiana investiva le minori dei sillogismi, ma lasciava tali e quali le maggiori, e quindi lasciava tali e quali anche le verità dedotte da queste proposizioni maggiori, mettendo in dubbio solo la possibilità di dimostrazione. anzi escludendola; e la escludeva mediante un abbassamento della conoscenza a empiricità e dell'io pensante a qualcosa di vuoto. La critica kantiana era limitata: non faceva la critica delle maggiori e dei loro presupposti. Infatti, dinanzi, ad esempio, alla maggiore della sostanzialità, bisognava discutere il presupposto della predicabilità dell'essere, e innanzi al sillogismo della semplicità bisognava discutere il presupposto della elementarità dello stesso essere (cfr. § 73). Kant non fa la critica di queste concezioni. E la critica, invece, quando è ammessa, non può avere confini. Non si può dire: io sono critico fin qua. Esser critico è mostrare le proprie credenziali nell'affermare qualche cosa; e quindi per ogni affermazione c'è bisogno di presentare le proprie credenziali, di essere critico. Lo scopritore della Critica ha posto dei confini alla Critica. Bisogna, invece, andar oltre *non per toglierla* (come oggi si tenta) *ma per estenderla* (come forse mai non si è fatto fino a questo nostro ontologismo critico).

Anche la critica dei sillogismi è limitata, perché non in-

veste i presupposti; se limitata non fosse stata, Kant avrebbe visto che bisognava non solo criticare i presupposti e le proposizioni che si ammettevano indimostrate, ma criticare la stessa psicologia razionale nella impostazione sua di scienza, e allora si sarebbe visto che l'impostazione, che essa fa del problema dell'anima, è falsa. Infatti in questo problema si tratta del problema di me. Ora questo problema di me, questo mio essere un problema, la psicologia razionale vuole risolvere con una scienza oggettiva, cioè con una scienza che, trattando gli oggetti, dimentica i soggetti, me. È una falsa impostazione, dunque, quella che la psicologia razionale dà del problema che essa vuol risolvere: imposta un problema di oggetti nel trattare il problema dei soggetti. Da questa falsa impostazione dipendono tutte le falsità della psicologia razionale e tutte le difficoltà e incongruenze che si incontrano in essa e nella confutazione che ne fa Kant.

L'aver difesa, dunque, l'analiticità dall'accusa di vuotezza, non solo non è aver lasciati integri i principii della psicologia razionale, ma è averli scardinati tutti nella loro base oggettiva che era invece una pseudo-oggettività, una oggettività empirica.

b) *Noi (singolari puri) soltanto nella esigenza religiosa.* — E allora, liberato il campo, ci domandiamo: dove troveremo il me puro, schiettamente soggettivo, non ridotto ad oggetto (che sarebbe poi soggetto schiettamente empirico, e quindi pseudo-oggetto), per poterne porre il problema, come ogni filosofo deve fare, in quanto problematizza ogni cosa che tocchi [16]?

Io sono il dogma fondamentale della coscienza; sono il fatto dei fatti; eppure, toccato dalla filosofia, sono problematizzato. Dove la filosofia troverà, dunque, questo me puro, per poterlo indagare negli aspetti che ci restano ancora nascosti, ma che in qualche modo già sappiamo? (Cercare, infatti, è già, in parte, aver trovato. È verità che aveva già vista Agostino. Cercare nulla non è possibile; se cerco qualcosa, vuol dire che in qualche modo l'ho trovata.) Lo troverà in quella speciale coscienza pura che si dice esigenza religiosa, religiosità; nella religiosità pura, non nelle religioni storiche determinate. Se cercassimo i soggetti solo in queste, troveremmo solo soggetti empirici e non soggetti puri. Bisogna risalire a ciò da cui le religioni determinate derivano, altrimenti par-

---

[16] Cfr. sulla magia del filosofo il saggio *L'oggettività della filosofia*, in « Rend. della R. Accad. d'It. », 1943.

tiamo dal fatto e non dalla esigenza che sottostà al fatto. Cioè bisogna partire dall'esigenza pura di coscienza. Ciò intenderà bene chi veda il significato amplissimo che io do alla coscienza: coscienza non è solo umanità, e tanto meno solo proprietà della coscienza umana.

Che la meità stia nella religiosità non si può dare una dimostrazione chiara, perché è un riportarsi alla trascendentalità, alla riflessione pura. Noi, dunque, che siamo? Ciascuno, nella sua ciascunità, siamo religiosità. Religiosità, infatti, sono io, io sono religiosità: questo diciamo quando affermiamo che *la religione è fede*. E perciò l'intuizione (singolarità) è egoità e io sono intuizione: questo è il vero significato dell'intuizione nel suo richiedere la singolarità. Ma non si è mai finora ritrovata nel me stesso che è intuizione e intuito insieme, cioè la vera intuizione pura; la si è cercata come il singolare oggetto, mentre è il singolare soggetto (al vero valore dell'intuizione si avvicina Rosmini). La singolarità è stata vista da tutti finora, ma sul piano oggettivo. Io, appunto perché coscienza singolare complessiva, nella mia singolarità, sono mistero; mistero che è speciale stato (e non assurdo) di coscienza, cioè religiosità. La misteriosità, dunque, non è la negazione della coscienza, non la si deve identificare con l'assurdo (come invece credeva Pascal); mistero è, dunque, dogma fondamentale. Io, intuizione pura, non sono dunque l'idea chiara e distinta (*Io penso*) di Cartesio, né tanto meno l'unità sintetica appercettiva di Kant. Ancor meno, dicevo, perché tale unità sintetica kantiana non si può riempire che di empiricità: la sintesi kantiana è sempre qualcosa di sentito, di fatto, escludente quindi la coscienza pura.

Se tale sono io, se e quando io non creda, cioè (il « cioè » ultimo sarebbe: se e quando io neghi me) se io dica di non credere, cioè neghi questo stato intuitivo mio, non ho fondamento per porre e risolvere il problema di me. Io che non credo, non posso trovare me, perché mi sono già soppresso. Bisogna però distinguere tra questo mistico (veramente infinito) credere e il credere a determinati filosofemi, come si fa in ogni religione positiva, in ogni chiesa costituita, in ogni religione divenuta istituzione. In questo, il credente, come membro di una chiesa costituita, pone a fondamento del suo filosofare su di me (sul problema di me) una fede determinata, cioè una fede riempita di filosofia, e non la fede pura, non l'esigenza ingenua della soggettività della propria coscienza, quella che dissi religiosità pura. Kant è in questa se-

conda posizione: è il credente che vede nelle proposizioni della psicologia razionale esplicitamente poste alcune proposizioni della propria fede; di qui i limiti della sua Critica, di qui il non vedere le inesattezze della psicologia razionale e il non assurgere alla critica delle proposizioni e alla indimostrabilità loro; di qui, direi, anche i limiti che egli trova all'umano conoscere e quindi all'umano filosofare.

Io devo trovare me nella religiosità pura, nel « credo » che sono io stesso. Io puro come tale sono dunque vuoto, solo perché puro pensiero condizionante l'empiricità e non subordinato ad essa? Tutt'altro, sono pienissimo. La mistica, lo stato mistico della coscienza non consiste in altro che nello sforzo di separarsi dall'empirico, per raggiungere me nella purezza di coscienza; se ne trova una pienezza inesauribile. Il filosofo dice che il mistico nega se stesso; non è vero: la mistica è la sublimazione dell'io, il raggiungimento delle radici profonde di ogni religione. È il presupposto di una falsa trascendenza che ci fa credere lo stato mistico una negazione dell'io. Esso è invece la massima sublimazione possibile di me. Il mistico dice: io so Dio, e così trova e riempie se stesso. Io, dunque, non sono vuoto [17].

c) *La problematizzazione di me, come uno di noi, nel concretismo critico: i primi tre attributi dell'anima kantiana e loro trasformazione nei tre caratteri di me in concreto.* — Ora, questo me puro voglio e devo dimostrare filosoficamente, problematizzarlo in modo che dica qualcosa, che si esplichi, non si chiuda nel suo mistero, ma apra le porte della sua misteriosità. Ogni filosofia della religione è la posizione esplicita del problema di me, intuito nella misteriosa certezza della religione.

Questo faceva anche la psicologia razionale, ma su un piano oggettivo che non era dell'io. Da questo spostamento, da questo riportare l'io ad essere io, si sono venute cambiando le proposizioni fondamentali. Il fondamento è: non bisogna partire dall'anima, perché si oggettiva l'io, ma bisogna che io parta da me che sono tutt'altro che chiuso, tutt'altro che l'uno per eccellenza, l'unico, ma sono uno di tanti, proprio come io. Per quella ogget-

---

[17] Per la dimostrazione di molti concetti accennati in questo paragrafo, e in genere per la concezione concretistica della religione, cfr., oltre quanto ne dissi negli ultimi capitoli del *Problema teologico come filosofia*, cit., quanto si è detto ora nell'ultimo saggio di *Che cosa è la filosofia*, cit.

tivazione, vedemmo, l'anima ci si era trasformata in *sostanza*, ma abbiamo dimostrato che *non può essere sostanza*, se la sostanza che risponde all'esigenza di coscienza non è che unica, e questa è Dio. Questa è la vera scoperta di Spinoza, ed è una di quelle conquiste che non si possono più perdere. Non sostanza, quindi, ma — e qui potremmo dire « modo » o « numero della spiritualità » o altro — *termine*: è, in fondo, il « modo » spinoziano.

E così per la *semplicità*: non di semplicità si può parlare, perché sarebbe naturalistica, ma di *singolarità*, che rompe la chiusura che la semplicità pone alla monade. *Persona identica* — diceva la psicologia razionale; *persona attiva* — noi abbiamo dimostrato. È la cosa più alta da raggiungere, perché in essa si raggiunge Dio.

Del quarto carattere di me non abbiamo ancora trattato.

La separabilità, vedremo subito, dev'essere sostituita dalla *unificabilità*. Così all'*anima sostanza, semplice, personale, separabile*, sostituiamo *me numero, singolare, persona attiva, unificabile*.

Questo è l'io che risulta dinanzi alla problematizzazione che, partendo dalla coscienza concreta, la filosofia fa dell'io mistero. Per tutto questo ho bisogno di *credere non in me*, per cui dalla pura religiosità cadrei nella pura egoisticità, ma di credere cioè di essere io, di esistere come io; e questa è la sola professione di fede religiosa che il filosofo come tale può fare nel suo filosofare. Come uomo, apparterrà o meno ad una chiesa storica determinata; come filosofo, se non vuole rinnegare l'essenza profonda del filosofare, deve attenersi alla pura religiosità, per indagare anche questa da filosofo.

La cosiddetta socialità della religione, per negarne la egoisticità, ne è la più esplicita conferma, quando si intenda a fondo la alterità di essa. Socialità, solidarietà, che non nega, dunque, l'egoità: nella stessa fratellanza più intima di una chiesa, ciascuno crederà a suo modo lo stesso Credo; crederà, ma non è possibile che in questa sia pur determinata dottrina, creda nello stesso preciso modo, ad esempio, la più ignorante donna del volgo e l'uomo colto. Ognuno personalizza il suo Credo dottrinario, e più è profonda e sentita questa personalizzazione, più è profonda la religiosità del credente, sia dotto o ignorante, uomo di pensiero o di azione, sia scienziato, o poeta, o politico.

La fede è sempre soggettività, anche nel suo divenir dottrina.

Io sono termine — come uno di tanti — dell'essere concreto. Gli elementi veri — veramente, non è esatto dire elemen-

ti — dell'essere siamo noi come pensanti puri. Questo ci risulta: la elementarità ultima dell'essere è esser termini infiniti, aperti da ogni lato, anche se individuali. Il singolare rimane, ma come spirituale, come termine infinito di un puro Principio infinito, trascendente la concretezza e i suoi termini con la sua inesauribilità. Noi siamo i termini dell'essere che è sottostante il divenire. La prova di questa soluzione esplicita del mistero di me stesso, che la filosofia non può tentare, pur senza voler violare il mistero, è da ricercare, più che nelle indagini scientifiche (i quanti della fisica contemporanea sono qualcosa di affine che avvia alla spiritualità del singolare, senza però raggiungerla), in espressioni e, direi, esplosioni di poeti come il « dolce annegar » del Leopardi, « la nota del poema eterno » del Carducci ecc., che sono come momenti mistici di poesia, che non è raro trovare nei veri poeti. È da ricercare nella fede sublimata ad eroismo dei Francesco, che, soli con la loro povertà, rinunziano al mondo perché sono con Dio, e rinnovano il mondo, o delle Caterine o delle Giovanne che si ingolfano negli affari del mondo, perché vogliono rinnovarlo in Dio o a Lui riportarlo. Di questi Francesco, che è il prototipo, nella sua superba e ricchissima povertà, del suo me, anche nella povera umanità vivente e travagliante, di questi Francesco incuranti di accumulare beni per attuare il bene, non ce ne sono molti, ma pur ce ne sono anche se in tono molto minore, anche se viventi in modestia e silenzio la vita comune. C'è sempre, in essi, questa affermazione di me, questa riduzione degli esistenti ai veri permanenti, che sono i « perdurabiliter exsistentes » di Kant; c'è sempre questa affermazione di pensanti, uno dei quali ciascuno di noi ambisce di essere. Questa affermazione di pensanti c'è in tutti i martiri di un'idea, sia questa attuata in una rivoluzione politica o religiosa, in una riforma filosofica o sociale, in una azione patriottica o scientifica, ecc.

Qui la prova della singolarità spirituale di noi viventi il pensiero più che la vita, e subordinanti, nella singolarità nostra, questa a quello.

d) *Dalla separabilità alla unificabilità come quarto carattere di me.* — I primi tre caratteri, dunque — come abbiamo già detto — sono già stati dimostrati. Resta il carattere, che pare il più scottante, della separabilità — che, abbiam detto, deve trasformarsi in unificabilità — su cui difficilmente si pone, ad occhi aperti, l'at-

tenzione sia degli affermatori che dei negatori. Si preferisce affermare o negare senza indagare.

Che vuol dire separabilità? Separabilità di me anima da me corpo. Chi afferma, o anche chi nega questo, presuppone come sostanza me anima e me corpo.

Sorgono allora infiniti problemi. Come mai queste due sostanze eterogenee sono insieme? Come formano quel me che sono io? Ma non bastano le due sostanze e la loro eterogeneità: c'è poi una infinità di sostanze-sostanze, perché sostanza è la materia Tizio e lo spirito Caio. Si ha dunque una moltiplicazione di cose che non si possono toccare tra loro, perché ciascuna è una sostanza, e invece devono fondersi per stare insieme. Chi afferma, dunque, è in un pluralismo assurdo di enti, di sostanze eterogenee; chi nega, senz'altro cade in un monismo altrettanto assurdo. Chiarire, quindi, è abbandonare la posizione dogmatica falsa, non negare il problema.

Questa separabilità di me dal corpo in cui vivo è anche separabilità di me dall'altro con cui ero in comunicazione nonostante la limitazione corporea. Strapparmi dal mio corpo è rimanere in questa mia nuclearità inattingibile, o dev'essere, invece, rompere la limitazione corporea e dare alla mia singolarità quell'infinita penetrazione, che in vita è limitata dalla mia corporeità?

Ma chi ammette che io possa separarmi dal mio corpo, ammette anche che il corpo riviva con me una seconda vita. Ma quale corpo rivivrà? Il mio corpo col quale in isfacelo io muoio, o quello con cui sono in pieno vigore, o il mio corpo nel suo nascere? E se parliamo di *corpo-tipo*, se ammettiamo un corpo, che, in quanto non toccato dal peccato, non è soggetto alla morte, e postuliamo, quindi, un corpo che noi non conosciamo, dimentichiamo che corporeità e vita fanno uno. La vita è infatti nascere, vivere, morire. Ci sono molte difficoltà per accettare o negare (i negatori non tolgono le difficoltà); tante difficoltà, quindi, dovremo dirimere per prendere posizione. Affermatori o negatori sono sullo stesso piano materialistico, perché non vedono la singolarità spirituale, non vedono me. Io non sono stato ancora scoperto. Bisogna ancora scoprire me. La mia affermazione dell'alterità è forse soltanto una viva istanza per tale scoperta, più che la scoperta: essa aspetta ancora forse chi la sviluppi, chi ne tragga le conseguenze di cui mi par molto feconda. Comunque io devo essere ancora scoperto: l'esistenzialismo ammucchia materiale su tale scoperta anziché rivelarla, giacché si ferma su me empirico

vivente, che tenta sempre surrettiziamente di soppiantare me puro pensante.

Non si vedono i singolari spiriti. La meità, diventata oggetto, è all'ingrosso, forse, concepita come un diavoletto di Cartesio, chiuso in una scatola le cui pareti mobili egli muova dal di dentro. La morte sarebbe la rottura della scatola e la liberazione del diavoletto. I negatori dicono, invece, che non ci sono diavoletti, ma la realtà per loro diventa tutta una scatola vuota e piena della propria vuotezza.

Quando io vedo me singolo, vedo che quella che prima era detta separabilità dell'anima dal corpo, invece dev'essere unificabilità di me singolare con tutti gli altri singolari: è quella unificabilità che vedeva Gesù quando predicava l'amore degli altri; ed è unificarsi anche col principio di me, col prossimo e con Dio. Questo il vero problema sottostante al problema posto mitologicamente dalla religione costituita.

Per raggiungere questa unificazione è necessario che intervenga la morte? No, non perverremo mai ad essa, se in vita non ci siamo affacciati; noi viventi non saremmo in nessun modo partecipi della spiritualità, e tutto finirebbe col finire del nostro vivere (cfr. § 76).

Come la spiritualità attinge l'essere? Come le persone già vissute possono essere ancora presenti spiritualmente? Il mistero si riaffaccia ineliminabile al di là di ogni filosofica spiegazione, ed è perciò che la filosofia divide con la religione il campo della riflessione pura, lo condivide senza che per questo si costituiscano come due campi separati con determinati confini.

Ma, comunque, quel che si vedeva come separazione è più legittimamente da vedersi come unificazione, che non rinnega ma conferma la singolarità.

Capitolo Tredicesimo

LA CRITICA DI FRONTE AL PROBLEMA DELLA PRATICA

85 — Il disquilibrio delle facoltà

a) *Pienezza della ragione nel campo volitivo.* — Abbiamo creduto di poter sostituire alla psicologia razionale la metafisica nel suo problematizzare la religiosità in quanto pura meità (soggettività, esistenzialità). Kant non vedeva la metafisica come problematizzazione; essa, per Kant, era scienza del problema già risoluto, non del problema in atto. E perciò, nella prima edizione della *Critica della ragion pura*, concludeva la confutazione della dimostrazione della psicologia razionale con un « non so ». Di che natura sia io che penso, non so, come non so di che natura sia questo corpo che si muove, perché non so l'essere in sé [1]. So soltanto che io penso e il corpo si muove; *so* cioè *due fenomeni*: *l'interno e l'esterno*.

Lo stesso « non so » troviamo nella seconda edizione della *Critica*, non solo confermato [2] ma reso più intransigente [3].

---

[1] Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 700: « Se uno mi rivolge in generale la domanda: di che natura è una cosa che pensa?, io non posso punto rispondervi a priori, perché la risposta dev'essere sintetica... Nessuno del pari può rispondere alla domanda nella sua universalità: quale dev'essere una cosa, che è mobile? Giacché l'estensione impenetrabile (materia) non è data ».

[2] Kant, *op. cit.*, p. 325: « Così una conoscenza cercata al di là dei limiti dell'esperienza possibile e pure spettante all'interesse più alto dell'umanità [perché è sapere che cosa sia io, se sono un perdurabile o qualcosa che muore quando il mio corpo si disfaccia], finché la si esige dalla filosofia speculativa [conoscitiva], finisce in una speranza illusoria ».

[3] *Ib.*, p. 325: «Il semplice argomento speculativo non ha mai potuto avere un influsso sulla comune ragione umana. Esso è posto sopra la cima di un capello, sì che la stessa scuola non può tanto a lungo mantenervelo se

La metafisica (l'argomento speculativo) è ridotta ad una trottola: « non offre un saldo fondamento, su cui qualcosa si possa edificare » (p. 325): sulla cima di un capello non si può edificare nulla.

Pure, tale conclusione, che pare eminentemente scettica, vale a qualche cosa: esclude il contrario [4]: non si può dire che io sia materia. E perciò, in questo dire, esclude la risposta contraria. « Gli argomenti, che sono utili al mondo, restano qui tutti col loro immutabile valore » (p. 325): le illazioni della psicologia razionale restano valide come proposizioni; ma non sono illazioni. Per sottinteso: sono argomenti di fede (non dimostrabili), non di ragione (da dimostrare).

A questa intransigente conferma del non so filosofico (cioè non so da filosofo, ma so da uomo) la seconda edizione della *Critica* aggiunge qualcosa di nuovo, ed è questo: l'ignoranza speculativa, in cui ci troviamo, non è un difetto, ma un vantaggio: *porta la ragione dal campo speculativo, che è vuoto di essere, al campo pratico, che è invece pieno di essere* [5], la porta dal fenomeno all'essere.

La ragione è facoltà pratica, cioè importa una vera e propria attività: è una « praxis ». C'è il presupposto che l'« intelligere », che rimane a dominio del conoscere, non sia un fare; o, se è un fare, è un fare che s'involge nel senso che gli dà il contenuto, è un fare nel fenomeno, e che si risolve quindi in fenomeno. Perché, dunque, la ragione dev'essere portata via dal campo del conoscere? Solo la ragione quindi sarebbe vera « praxis »; l'intellet-

---

non lo fa girare in tondo su se stesso, incessantemente, come una trottola ».

[4] *Ib.*, p. 325: « Il rigore della critica... rende alla ragione... un servizio non privo d'importanza, ponendola intanto al sicuro contro tutte le possibili affermazioni del contrario ».

[5] *Ib.*, pp. 325-326: « Gli argomenti, che sono utili al mondo, restano qui tutti col loro immutabile valore, e da questa eliminazione di quelle pretese dommatiche guadagnan piuttosto in chiarezza e in forza non artificiale di convinzione, ponendo la ragione nel suo proprio campo, ossia nell'ordine dei fini, che è pure insieme ordine della natura; la quale ragione allora, per altro, come facoltà pratica in se stessa, senz'esser limitata alle condizioni dell'ultimo ordine [intendi: ordine della natura; dunque la ragione non è nei limiti della natura: ha carattere di assolutezza, mentre la natura è fenomenica], è insieme autorizzata ad estendere il primo [intendi: l'ordine dei fini, è autorizzata a estenderlo con la "praxis"] e con esso la nostra propria esistenza al di là dei limiti della esperienza e della vita ».

tivo concepire e giudicare non è fare; il giudizio (determinante), che appartiene all'« intelligere », non sarebbe vero atto. C'è di più: la ragione, solo perché pratica (attiva nel regno dei fini) può portare noi, enti ragionevoli, al di là dell'esistenza e della vita, cioè al di là del fenomeno, nell'essere (cosa in sé).

b) *Provvidenzialità della deficienza conoscitiva.* — Quindi si cominciano a profilare le due facoltà: intelletto e volontà (ragione pratica).

L'intelletto kantiano, con tutto il suo giudicare, non è lontano dalla finitezza dell'intelletto cartesiano; per Kant l'intelletto è finitissimo, in quanto non raggiunge mai l'essere (è limitato al fenomeno), laddove l'intelletto cartesiano, pur finito com'è, in certi punti (idee evidenti) è infinito, raggiunge l'essere. La volontà poi è infinita per Kant come per Cartesio? Direi di no; ma certo essa, ed essa soltanto, ci libera dalle strettura del fenomeno e ci porta nell'essere, menatavi dalla ragione, proprio da quella ragione che deve manifestare la sua insufficienza nel campo del conoscere.

Ma Kant, nel chiudere la discussione sui paralogismi nella seconda edizione della *Critica*, mette, sì, in evidenza che questa *deficienza conoscitiva* della ragione è tolta dalla sua *sufficienza volitiva*, ma non dimostra perché mai debba esserci quella deficienza, perché, cioè, proprio questa sia un vantaggio. Tale dimostrazione, che viene a coronare quello che dicemmo vantaggio e non difetto della indimostrabilità degli argomenti, è data da Kant nel chiudere la *Critica della ragion pratica*, che, sappiamo, è del 1788 (cioè dell'anno seguente a quello di pubblicazione, 1787, di detta seconda edizione).

Nell'ultimo paragrafo [6] istituisce un confronto tra il potere conoscitivo e quello volitivo, e si propone nettamente il problema della deficienza conoscitiva [7], domandando, quasi leopardianamente, perché la matrigna natura ci promette, col costituirci conoscenti, quel che non rende poi.

Sarebbe dunque matrigna la natura? Tutt'altro, risponde Kant;

---

[6] *Della proporzione saggiamente conveniente della facoltà di conoscere dell'uomo rispetto alla sua determinazione pratica* (*Critica della ragion pratica*, Bari, 1909, Laterza, p. 172).

[7] KANT, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 172: « Sembra che... la natura, nel provvederci di una facoltà [la conoscitiva] necessaria al nostro scopo, ci abbia trattati soltanto da matrigna ».

essa è provvidenziale proprio nell'accecarci nel campo della conoscenza: se fossimo conoscitivi dell'essere, non potremmo giungere alla conquista del Sommo Bene, di Dio, cui in verità siamo ordinati. Pare sbalorditiva l'asserzione di Kant: la conoscenza non ci procurerebbe, ma ci toglierebbe tale conquista. Ed ecco perché: certo « la Critica della ragion pura speculativa dimostra la più grande insufficienza di questa facoltà a risolvere conforme allo scopo i problemi più importanti, che le sono proposti » (p. 172), e cioè il problema di Dio e il problema dell'anima. Ma, fa osservare Kant (p. 175), « posto che la natura qui fosse stata condiscendente al nostro desiderio e ci avesse dato quella perspicacia o quei lumi, che vorremmo ben possedere, o nel cui possesso alcuni credono affatto di trovarsi realmente, quale sarebbe secondo ogni apparenza la conseguenza di ciò? ». La conseguenza sarebbe disastrosa, secondo Kant (p. 173): « Dio e l'eternità, nella loro tremenda maestà, ci starebbero continuamente davanti agli occhi [Dio dimostrato, ci starebbe davanti agli occhi, cioè, Dio non implicito, ma visto tutto nella sua essenza]... La trasgressione della legge sarebbe certamente impedita, quello che è comandato sarebbe eseguito; ma... la maggior parte delle azioni conformi alla legge avverrebbero per il timore, soltanto poche per la speranza, e nessuna punto per il dovere ». Ecco perché è bene che non conosciamo l'essere in sé: se conoscessimo Dio, tutte le nostre azioni diverrebbero meccaniche: timore di pena e speranza di premio le determinerebbero inevitabilmente; non resterebbe azione alcuna fatta per dovere. Già Spinoza, prima di Kant, aveva detto che la « virtus » sta nello « agere sine metu et spe »; questi sentimenti interessati ci tirano fuori dall'eticità [8]. Kant, si badi, non accetta la

---

[8] KANT, *op. cit.*, pp. 173-174: « *Un valore morale* delle azioni, dal quale soltanto dipende agli occhi della saggezza suprema il valore della persona e anche quello del mondo, *non esisterebbe punto. La condotta dell'uomo*, finché la sua natura rimane com'è adesso, *sarebbe* mutata in un semplice *meccanismo*, in cui, come nel teatro delle marionette, tutto gesticolerebbe bene, ma nelle figure non si troverebbe vita alcuna. Ora, *siccome* per noi la cosa è ben diversa, siccome noi, con tutto lo sforzo della nostra ragione, abbiamo *soltanto una veduta* dell'avvenire *assai oscura ed ambigua*... così può ben aver luogo un'intenzione veramente morale e consacrata immediatamente alla legge, e *la creatura razionale può diventar degna di partecipare al sommo bene*, che è conforme al valore morale della sua persona, e non semplicemente alle sue azioni. Dunque, potrebbe ben anche qui aver la sua verità quello che del resto lo studio della naura e del-

posizione spinoziana che la « virtus » sia « virtutis praemium », ma pur ritiene che la « virtus » è tale quando è attuata « sine metu et spe ». Se ci fossero a promuovere le nostre azioni il « metus » e la « spes », noi non saremmo responsabili, saremmo meccanismi, saremmo, secondo l'immagine di Kant, marionette: lo stesso far bene non sarebbe buono, perché buona sarebbe soltanto l'azione del marionettante, non delle marionette: timore e speranza sarebbero i fili, dei quali egli si serve, perché le marionette si muovano. Solo, dunque, perché non conosciamo, possiamo essere disinteressati, buoni e così guadagnare Dio: Dio bisogna non conoscerlo per guadagnarlo.

Si profila, così, il rigorismo etico kantiano che fa dire allo Schiller: « Se vuoi far bene all'amico, comincia con l'odiarlo ».

Conclusione, quindi: la deficienza conoscitiva ha la sua ragione; non poteva non esserci. In generale, anche il non aver qualche cosa (il difetto) non può essere di danno a colui al quale la cosa è negata, ma di vantaggio. È il riflesso della concezione leibniziana del « migliore dei mondi possibili ».

c) *Inconciliabilità di sentire e conoscere.* — Dunque, Kant, in coerenza colla sua tesi dei paralogismi della *Critica della ragion pura*, sostiene che chi conosce Dio in questa vita, non può diventare degno di Dio nell'altra. Assoluta perdizione, quindi, dei poveri teologi e degli psicologi razionali, se non diventano critici, se non si persuadono, cioè, che le loro dimostrazioni sono una dialettica necessaria, ma non sono conoscenza. Questa perdizione è la conseguenza della tesi kantiana della limitazione del conoscere allo schietto sensibile, al puro fenomeno. Guai ad uscire da questo conoscere!

Col conoscere vero (cioè col conoscere la cosa in sé) il sentire è inconciliabile: la sua presenza in esso gli toglie la verità, gli dà solo quella verità che serve al vivere terreno: la verità d'esperienza. Ed è bene che sia così, perché altrimenti il senso, che rimarrebbe pur sempre presente nell'uomo, subordinerebbe a sé, invece che l'intelletto, la volontà e perderebbe l'uomo.

Kant dichiara illusoria la salvazione, pur limitata, che Carte-

---

l'uomo c'insegna sufficientemente: che la *saggezza impenetrabile*, per la quale noi esistiamo, non è men *degna di venerazione per quello che ci negò*, che per quello che ci concedette ».

Abbiamo sottolineato noi (non Kant), per rendere di massima evidenza, con le parole stesse di Kant, la dimostrazione della sua tesi.

sio fa dell'intelletto dal senso, e perciò, deducendo rigorosamente dalla condanna cartesiana del senso, travolge l'intelletto umano anche in quella parte che Cartesio salvava, e cioè la schietta affermazione di Dio e di me. Il conoscere puro non è, dunque, conciliabile col senso. Finché si sente, non si può conoscere l'essere. Il puro conoscere per Kant è soltanto di Dio, che non ha bisogno di giudicare.

d) *Conciliabilità del volere col sentire nella lotta: la nuova indagine conoscitiva.* — Ma questo sentire può coesistere col volere? Questo sentire, che, con la sua presenza, affoga il conoscere, può stare insieme col volere, ma a patto che questo non si concili col sentire. Ciò che ha perduto l'intelletto è proprio l'avvenuta conciliazione. Il volere può stare insieme col senso, solo quando sia perennemente in lotta con esso e sappia condurre la lotta a vittoria. Non appena, infatti, esso si conciliasse in qualche modo, interverrebbero il « metus » e la « spes », interverrebbero le inclinazioni, che toglierebbero il valore meritorio all'azione morale. E ogni barlume conoscitivo, anziché aiutare l'assoluto disinteresse, farebbe nascere queste inclinazioni.

Nasce qui l'obiezione: non si dovrebbe escludere dal campo morale della volontà ogni barlume conoscitivo, cioè ogni argomento speculativo, cioè ogni filosofare? Questo ci darebbe quel barlume conoscitivo, che finirebbe col turbare, in luogo di rafforzare, l'attività etica. In fondo Kant sente questa difficoltà e se ne pone la domanda; ma per rispondere ad essa, s'ingolfa sempre più nella speculazione, e cioè nella conoscenza (scienza), quale egli ritiene la filosofia. Il difetto della conoscenza, constatato con l'istituire la *Critica della ragion pura*, che pur aveva il compito di dare il fondamento a quella scienza per eccellenza (scienza dell'essere), che è la metafisica, mena Kant a istituire una nuova Critica che dia fondamento a una metafisica che sia veramente scienza dell'essere. La pseudo-metafisica, che è quella della natura e che nasce dal notato difetto dell'intelletto, cede il posto alla vera metafisica, che nasce da una nuova Critica della ragione, e che è la metafisica che egli dice dei costumi (morale). Egli è il vero scopritore della filosofia morale, in quanto è il fondatore della metafisica morale.

Prima di Kant non c'era una filosofia morale come metafisica; non ci poteva essere, perché la sua istituzione richiede la scoperta dell'essere (cosa in sé) fatta da Kant: Kant è lo scopritore, non l'annullatore dell'essere; e con tale scoperta fonda la metafisica dei

costumi, che ha in germe quello che dovrà essere la metafisica nella sua integrità: *sforzo di riflessione dell'essere in sé*. La metafisica dei costumi è, dunque, una grande scoperta di Kant. Così egli torna alla aborrita metafisica — che Kant scienziato trova « oceano senza sponde e senza fari » —, ci naviga dentro: la filosofia è tale che quanto più se ne vedono le difficoltà, invece di evitarle, le si vuole affrontare. Questo è forse l'indizio più profondo di una personalità filosofica: una volta conquistati dalla filosofia, non c'è più rimedio: si muore con essa. Kant ce ne dà un esempio luminosissimo. Vediamo così « risposata » la metafisica e cioè una indagine speculativa, e cioè (a parere di Kant) una ricerca conoscitiva, fatta proprio... per uscire dalla ricerca conoscitiva: per questa nuova ricerca conoscitiva il sentire non sarà più il contenuto del conoscere, ma ne sarà invece la necessaria antitesi.

86 — L'architettura della « fondazione »
I - Il ricorso alla filosofia pratica

a) *Il problema della metafisica di fronte alla moralità.* — Si è visto che ogni conoscenza metafisica che pretende sapere è « una trottola che gira sulla punta di un capello e casca ». Resta a sapere se, passando, come Kant fa, dalla *Critica della ragion pura* prima alla *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785), poi alla *Critica della ragion pratica* (1788), poi alla *Religione entro i limiti della pura ragione* (1793) e, infine, alla *Metafisica dei costumi* (1797) (sono le quattro opere in cui si espone la filosofia kantiana della volontà), in questo venire a trattare la metafisica dei costumi da metafisico, e cioè facendo della conoscenza metafisica, non sia anch'egli una di quelle trottole, cioè non si aggiri sulla cima di un capello.

Questa la difficoltà che Kant sente profondamente anche prima di chiudere la seconda edizione della *Critica della ragion pura*, quando aveva già scritto la *Fondazione della metafisica dei costumi*. Perciò tutta la *Fondazione* è ricerca del superamento di questa difficoltà: come possa esserci una metafisica (conoscenza dell'essere), quando abbiamo una conoscenza tale che debba conoscere soltanto il fenomeno. Kant organizza infatti tutta la *Fondazione della metafisica* per cercare di togliersi da questa difficoltà. Ciò si rileva dai titoli che egli dà alle tre parti in cui l'opera è divisa: *I Sezione*:

Passaggio dalla conoscenza razionale comune della moralità alla conoscenza razionale filosofica; *II Sezione*: *Passaggio dalla filosofia morale popolare alla metafisica dei costumi*; *III Sezione*: *Passaggio dalla metafisica dei costumi alla critica della ragion pura pratica.*

Questa l'architettonica, direi l'architettura scientifica, dell'opera, la quale, invece, vista nel suo contenuto (indipendentemente da tale architettura che dà soltanto in poche pagine lo spunto per il passaggio dall'una all'altra sezione), abbiamo creduto di organizzare nei seguenti cinque temi fondamentali, oltre l'introduzione:

Tema A: I concetti etici fondamentali;
» B: L'Imperatività;
» C: Il concetto dell'imperativo categorico;
» D: Sintesi a priori dell'imperativo categorico;
» E: I limiti.

Dai titoli dati da Kant alle parti questo contenuto dell'opera non traluce in alcun modo. Perché mai? Io credo, perché Kant è preoccupato di salvare la possibilità di una, quale che sia, conoscenza, quando si passa dal campo teoretico, quale egli ritiene quello intellettivo, a quello pratico, quale egli ritiene quello volitivo. Si può dire che Kant non finisce mai di essere scienziato, e quindi è sempre preoccupato di costruire la scienza (il sistema scientifico), preoccupazione che poi passò, direi, esacerbata nei continuatori, Fichte, Schelling e specialmente Hegel che sente la preoccupazione di costruire la scienza e di non rimanere nella conoscenza volgare. Siamo ai limiti tra l'illuminismo e lo scientismo, siamo alla pretesa di costruire un sapere, il vero sapere, contro il sapere universale della coscienza comune, che, come tale, cadrebbe nel falso. Sappiamo in quanto scienziati; gli uomini comuni non sanno, o sanno erroneamente. Questo il presupposto della scienza postkantiana: la scienza corregge gli errori della coscienza comune.

Nella *Prefazione* Kant mette in evidenza l'esigenza metafisica della moralità [9].

---

[9] KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Firenze, 1936, Sansoni, p. 8: « Né si creda che ciò che qui si ricerca, ci sia già nella propedeutica del celebre Wolff alla sua filosofia morale e cioè nella cosiddetta *Filosofia pratica universale*, e che quindi qui non ci sia da entrare in un campo del tutto nuovo. Quella, appunto perché doveva essere una filosofia pratica universale, non ha preso a considerare alcun volere di una qualche particolar natura, come per es. un volere tale che, senza motivi empirici, sia determinato completamente da princìpi a priori e che potrebbe dirsi una volontà pura ».

Ai tempi di Kant vigeva l'etica leibniziana sviluppata da Wolff nell'opera *Philosophia pratica universalis methodo scientifico pertractata*, una specie di etica « geometrice demonstrata », che pretendeva fondare l'etica sulla effettiva condotta umana, e cioè sull'esperienza. Pretesa vana, dice Kant, perché il fondamento che si pone (esperienza) toglie quello che deve essere il fondamento (ragion pura) dell'etica: l'etica non può fondarsi sull'esperienza. Così Kant mette in evidenza la necessità di una metafisica dei costumi, perché si possa render ragione della moralità; altrimenti siamo nei fatti, i quali sono relativi al senso, al fenomeno e non all'essere, che, se risulta, risulta soltanto nella ragione pura in quanto pratica. Ma non dobbiamo confondere la pratica con la empiricità, l'azione morale con l'azione di cui si ha esperienza.

Concludendo, la *Prefazione* dice il criterio, cui l'opera è informata [10]: « La presente fondazione non è nulla più che la ricerca e la fissazione del principio della moralità », principio che non ci può esser dato dalla effettiva condotta umana, perché questa è insieme di fatti, e i fatti appartengono al mondo fenomenico e non ci possono dire nulla del principio che appartiene all'essere.

b) *Momento analitico e sintetico nella* Fondazione. (Introduzione) — I due momenti che Kant crede di aver seguito (forse non sempre li ha seguiti) sono: il momento analitico e il momento sintetico. Il momento analitico è a priori, sì, ma privo di essere, e perciò l'analiticità non basta: essa è puramente logica. Perché valga per l'essere, deve arricchirsi (non perdersi), trasformarsi in sinteticità. Bisogna che ci sia un a priori sintetico, cioè tale che non escluda la logicità dell'analitico, ma la integri con l'essere del sintetico.

Questa integrazione dei due momenti Kant vede attuata nelle tre sezioni. Nella « conoscenza razionale comune della moralità »

---

[10] KANT, *op. cit.*, pp. 10-11: « La presente fondazione però non è nulla più che la ricerca e la fissazione *del supremo principio della moralità*, ed essa sola è cosa che costituisce nel suo compito un tutto a sé da distinguersi da ogni altra indagine morale... Ho seguito, in questo scritto, il metodo che credo il più conveniente, quando si vuole, analiticamente, prendere le mosse dalla conoscenza comune per arrivare alla determinazione del principio supremo di essa, e poi a sua volta, sinteticamente, dall'esame di questo principio e dalle fonti di esso tornare alla conoscenza comune in cui se ne trova l'uso. Ne è venuta fuori la seguente partizione dell'opera ».

dalla quale si passa « alla conoscenza razionale filosofica », Kant vede quella coscienza comune nella coscienza volitiva (Kant ha solo cominciato a vedere la concretezza), che gli permette di abbandonare il fondamento della filosofia teoretica che non gliene può dare alcuno, perché, come fenomenica, finisce nella metafisica della natura. Ma tale conoscenza razionale comune presa a fondamento non è né l'empirico conoscere, né l'empirico agire, ma è quella sana coscienza, cui Kant, sia precritico che critico, dice che sono affidate direttamente le nozioni necessarie all'uomo e pur non risultanti da indagini della scienza. Kant così rompe il suo legame con la filosofia, ma proprio per tornare ad essa portandovi l'esigenza razionale comune della moralità in quelle nozioni che la filosofia teoretica non aveva saputo dimostrargli. E così compie il primo passo nella soluzione della difficoltà. La conoscenza fenomenica della *Critica della ragion pura* è abbandonata, ma si rimane in una conoscenza analitica, puramente concettuale e non reale.

E in questa si rimane anche passando (II sezione) « dalla filosofia morale popolare », che è empiricità, « alla metafisica dei costumi », che sarebbe, in quanto metafisica, solo analitica.

Le prime due sezioni costituiscono, quindi, il momento analitico dell'indagine: abbiamo abbandonato la sintesi (necessariamente a contenuto fenomenico) della conoscenza teoretica, ma siamo rimasti nella logica volitiva pura, nell'apriori della volontà; siamo, quindi, nell'apriori ancora senza essere, all'analisi, non alla sintesi. Questa crede Kant di guadagnare nel passare (sezione III) « *dalla metafisica* dei costumi *alla critica* della ragion pura pratica ». Torniamo così all'amata Critica. Pare che Kant — secondo una sua immagine — abbia fatto divorzio assoluto dalla metafisica — da cui « per quanti servigi le abbia resi, non ha mai ottenuto favori » — per sposarsi alla Critica, che, svelando il disquilibrio delle facoltà, ha quietato il suo animo bramoso di conoscere, e quindi di dire: la filosofia è qui (si sa che il movente psicologico di Kant alla Critica è lo scandalo delle tante filosofie, senza la filosofia che a tutti si imponga), come la matematica è lì. Pare, dicevamo, che abbia quietato il suo animo, perché, nell'additargli tale disquilibrio, gli ha detto: la filosofia teoretica è della natura fenomenica, solo la filosofia pratica è dell'essere che è sottostante alla moralità. Che la filosofia pratica sia dell'essere non può dirlo che la Critica col suo esame della possibilità del conoscere pratico: la Critica, dunque, ci porta alla sintesi senza della quale ci aggiriamo in una vuota logicità senza realtà.

Pare che si possa, dunque, *salire all'essere pur senza abbandonare il conoscere: solo così si può fondare la metafisica dei costumi.* Quindi l'architettura della *Fondazione*, rispondente alla dimostrazione di questa tesi: abbandonare la pura teoria conoscitiva (sintesi teoretica) è salire a una conoscenza pratica (sintesi pratica). Kant non si accorge che per fare ciò bisogna non identificare teoria con conoscenza e pratica con volere [11].

c) *La dialettica pratica spinge la comune ragione umana alla filosofia pratica* (Sez. I). — Vediamo, dunque, se veramente e come la Critica permetta a Kant (§ 86, a) di costruire un sistema scientifico (metafisico) e pur non fenomenico. Cominciamo dalla prima sezione. Kant pone come concetto etico fondamentale la *volontà buona*, che egli trova nella coscienza razionale comune. Non c'è di buono che la volontà buona. Non c'è bisogno di esser sapienti per saperlo: lo sanno tutti, dall'uomo più ignorante al più dotto. La volontà buona la sappiamo naturalmente; non c'è bisogno di nessuna filosofia. E allora, perché una fondazione della metafisica dei costumi? Che bisogno c'è di una filosofia pratica? Non da un qualche bisogno speculativo, cioè teoretico, ma dagli stessi principii pratici, dal suo voler essere volontà buona, la coscienza comune (« conoscenza razionale comune » di Kant) è spinta ad uscire dal suo ambito e ad entrare in una « conoscenza razionale filosofica ».

Sta bene la volontà buona; ma da che essa ci viene e perché è buona? Con queste domande la coscienza pratica finisce in qualche modo di essere pratica e diventa filosofia [12]. Deve

---

[11] Cfr. al riguardo i primi capitoli della mia *Critica del concreto*, cit.

[12] KANT, *op. cit.*, pp. 30-31: « Così dunque *la ragione comune umana* non da un qualche bisogno speculativo (che non le viene mai in mente, finché si contenta di esser schietto buon senso) ma dagli stessi principî pratici è spinta ad uscire dal suo ambito e a fare un passo nel campo di una *filosofia pratica* per essere da questa informata e chiaramente illuminata circa le fonti del suo principio e circa l'esatta determinazione di questo nella sua opposizione alle massime che si fondano sul bisogno e sull'inclinazione: e ciò affinché esca dall'imbarazzo creatole dalle pretese d'ambo i lati, e non corra pericolo, attraverso l'equivoco in cui facilmente cade, di toglier via tutti gli schietti principî morali. Nasce così quindi, inavvertitamente, anche nella ragion pratica comune, quando la si coltivi, una *dialettica* [tra ragion pratica (essere) e teoretica (sfuggire l'essere)] che la costringe

diventar filosofia, per sottrarsi a « una *dialettica naturale*, cioè alla tendenza a sofisticare contro le rigide leggi del dovere... a renderle conformi ai nostri desideri ed inclinazioni,... il che tuttavia alla fine anche la ragione pratica comune non può approvare » (p. 30).

È dunque buona la volontà quando e perché soddisfa i bisogni? Ogni essere tende ad essere più compiutamente, e quindi a togliere quei limiti, quelle negazioni che sono i bisogni. È la risposta che « *la ragione comune umana* » par che abbia sempre data e continui a dare alla domanda. È la dialettica naturale, che in questa risposta travia « la ragione comune umana » e la incoraggia nella sua « tendenza a sofisticare ».

Se la ragione vuol salvarsi da questa risposta sofisticata, bisogna che esca dal suo ambito puramente comune, bisogna che diventi filosofia pratica. Solo questa, e solo quando sia sinteticamente, vedremo, informata dalla Critica, può vincere quella dialettica naturale e restituire la moralità alla sua purezza. Questa essenza della Critica pratica pura spiega perché, anche in filosofia, da Aristotele in poi, era stato risposto che il bene è ciò che soddisfa il bisogno e che la volontà è buona in tale soddisfazione. Tale risposta, anche se in modo larvato, era ripetuta sempre, anche nell'austero stoicismo, anche forse nell'ascetismo cristiano, in quanto fondato sul bisogno di beatitudine. Kant col rompere nettamente, magari esagerando, questo rapporto della volontà buona con le inclinazioni nascenti dai bisogni, è il vero fondatore della metafisica dei costumi: è risalito all'imprescindibile apriorità della volontà buona di fronte all'empirica volontà del vivente. Se vediamo questa volontà buona solo nell'agire umano, non ne scopriremo mai la fonte. La Critica dà, secondo Kant, la risposta ultima a questa esigenza comune pratica della volontà buona.

La filosofia pratica non si fonda sulla filosofia teoretica, ma sulla ragione comune umana; ma pone questa in guardia contro la sua « tendenza a sofisticare » (dialettica): è filosofia, non è ragione comune. La filosofia vince la dialettica naturale umana, a condizione che il filosofo non sia il dotto teoretico, ma il ragionante puro (saggio pratico) che sa anche le astuzie sofistiche della ragione.

---

a cercar aiuto nella filosofia, come le accade nell'uso teoretico, e perciò la prima come l'altra non troverà pace che in una completa critica della nostra ragione ».

a) *Genesi empirica del principio pratico nella filosofia popolare* (Sez. II). — Bene o male Kant, nella prima sezione, ha trovato modo di non abbandonare la filosofia, pur abbandonando la filosofia teoretica, e di non rimanere così nella « conoscenza razionale comune », pur prendendola a punto di partenza invece della filosofia teoretica, necessariamente ignorante al riguardo. Dico « bene o male », perché in questa soluzione c'è un groviglio di problemi da Kant non risoluti (rapporti di teoria e pratica con conoscere e volere; rapporto della filosofia con la coscienza comune; normatività della filosofia, ecc.). Per questa soluzione, abbiam visto, il filosofo svela e soffoca la tendenza a sofisticare della comune ragione umana col riportare la volontà buona a principii razionali puri non connessi con inclinazioni sensibili.

Invece che fa (e passiamo così a trattare la seconda sezione: *Passaggio dalla filosofia morale popolare alla metafisica dei costumi*, sempre soltanto dal punto di vista architettonico, direi esteriore) il filosofo popolare del tempo di Kant, al quale l'uomo pratico eventualmente ricorra? La filosofia popolare (in voga ai tempi di Kant: famoso il Mendelssohn. Kant e Mendelssohn concorsero insieme a uno stesso premio; l'ebbe Mendelssohn) che fa dell'etica una dottrina accessibile a tutti, d'accordo con Kant nell'ammettere una conoscenza razionale comune della eticità, prende l'uomo nella sua effettiva condotta, e così, lungi dal poter svelare la tendenza a sofisticare, la consolida e la incoraggia. Così l'apriorità dei principii della volontà buona è perduta: il filosofo non è d'aiuto all'uomo comune, ma lo perde incoraggiandolo nel suo sofisticare sensibile.

Perché questo sia tolto non si deve in etica partire dall'esperienza [13]; altrimenti si trova sempre qualche bisogno a cui quel-

---

[13] *Ib.*, p. 33: « A coloro che deridono ogni moralità come pura chimera di umana imaginazione esaltantesi da sé presuntuosamente, non si può anche rendere servizio più desiderato che l'accordar loro che i concetti del dovere (così come, anche per comodità, volentieri ci si persuade che debba dirsi anche di tutti gli altri concetti) debbano esser tratti unicamente dalla esperienza: allora si prepara loro un sicuro trionfo. Per amore della umanità io voglio ancora accordare che la maggior parte delle nostre azioni siano conformi a dovere; ma le si guardino da vicino in tutto ciò

l'azione soddisfi, e allora il dovere non c'è più. In ogni azione, per eroica che sia, c'è sempre il caro Io a motivarla. Se ci fondiamo sull'esperienza, non troveremo, dunque, la moralità, ma la sua negazione, saremo nella dialettica naturale, da cui invece dobbiamo salvare l'uomo comune. E così non si può partire da esempi [14]. Come faccio a dire: questo è l'esempio della moralità? Bisogna che già sappia la moralità; devo dunque saperla a priori, perché bisogna che tutti i concetti morali, e specie quello del dovere che è il primo, stiano in ogni ragione umana, colta e non colta che sia [15], al di là di ogni esempio.

b) *Genesi a priori del principio e conseguente passaggio alla metafisica.* — Il filosofo popolare, dunque, non è il filosofo cui deve ricorrere l'uomo pratico, perché esso non farà col suo empirismo che estinguere le fonti della moralità, portando queste allo stesso livello dei bisogni e delle inclinazioni, facendo perdere a quella ogni dignità; giacché « proprio in questa purezza della origine dei concetti morali sta la loro dignità, per la quale ci servono da supremi principii pratici ». Se i principii pratici non fossero a priori non avrebbero dignità, e i principii pratici supremi devono averla. E così con questa apriorità siamo passati dalla filosofia popolare alla « metafisica (scienza a priori dell'essere) dei costumi ». Se l'uomo pratico si fermasse alla filosofia morale popolare e credesse di attingervi norme al suo ben fare, al suo agire, perderebbe invece l'eticità, perché tali norme sono sempre tratte da esempi.

Queste considerazioni contro la filosofia popolare pratica si possono fare anche oggi contro ogni filosofia normativa, sia nella pratica come nell'estetica, come nella logica. La filosofia che vuole essere normativa del conoscere che gli uomini fanno, del-

---

a cui mirano, ci si urterà d'ogni parte nel caso Io, che sempre risalta ».

[14] *Ib.*, p. 35: « E non vi sarebbe anche, per la moralità, peggior partito di quello di volerla trarre da esempi. Ogni esempio, infatti, che me ne venga presentato, deve già prima esso stesso esser giudicato secondo principii della moralità; anche quando esso sia degno di servire da esempio originario, cioè da modello, non può in niun modo esso stesso, al sommo, offrirmi il concetto della moralità ».

[15] *Ib.*, p. 39: « Tutti i concetti morali hanno il loro posto e la loro origine, completamente a priori, nella ragione, e ciò sia nella più comune ragione umana come in quella giunta al più alto grado di speculazione ».

l'agire etico che gli uomini perseguono, delle creazioni estetiche che gli uomini attuano, non fa che turbare la conoscenza logica, l'attività estetica e l'eticità, perché dà ad esse l'illusione di poter trarre da altra attività (la filosofia) i principii, che sono invece intrinseci al loro agire spirituale. Il carattere della normatività riconosciuto alla filosofia di fronte alla rimanente attività spirituale turba quella apriorità che la filosofia ha soltanto il compito di enucleare da questa.

c) *Esigenza della Critica per la conquista della sinteticità* (Sez. III): *uscita dal momento analitico.* — E passiamo alla *Sezione III: Ultimo passaggio dalla metafisica dei costumi alla critica della ragion pura pratica.*

Finché siamo al primo passaggio dalla conoscenza comune dell'uomo semplice a quella filosofica, siamo in una pura apriorità analitica e non sintetica (il metafisico, che va mostrando la dignità del dovere, conferma l'uomo pratico nel suo agire onesto), siamo nella coscienza pura, che, per Kant, non ha essere, siamo in qualcosa che è un puro « ens rationis ». Bisogna che diventi apriorità analitico-sintetica, che attinga l'essere, che sia una realtà per quanto non fenomenica. Ora la possibilità di raggiungere l'essere è proprio il problema che la Critica pone sin dalla sua prima forma (*Critica della ragion pura*); allora Kant aveva detto: « Voi metafisici credete di conoscere l'essere, ma non vi siete mai preoccupati di domandarvi se si può conoscere l'essere ». Ora siamo alla stessa domanda. Sinteticità è sempre raggiungimento dell'essere; non è soltanto arricchimento logico del soggetto di una proposizione logica. Sinteticità per Kant vuol dire realtà. Il problema, dunque, sta nel dover raggiungere l'essere che è implicito nel fare umano, e non soltanto il fenomeno, al quale è limitato il conoscere umano.

Quindi la difficoltà di questo nuovo compito, dinanzi al quale la Critica si trova, e la cui soddisfazione proprio la Critica deve dare alla metafisica [16].

Difficoltà, giacché la Critica pare che porti necessariamente alla limitazione del potere conoscitivo umano, al fenomeno e non all'essere. La Critica può conservare tale carattere di fronte al nuovo

---

[16] *Ib.*, pp. 93-94: « Che la moralità non sia una chimera... richiede un *possibile uso sintetico della ragion pura pratica*, al quale però noi non possiamo arrischiarci senza far precedere anche una *Critica* di questa facoltà della ragione ».

compito? Kant forse non si è posta esplicitamente questa domanda. Certo per lui la Critica conserva sempre tale suo carattere.

E allora, dunque, ci troviamo in questo imbarazzo, di dovere, con una Critica che limita la conoscenza sintetica al fenomeno, raggiungere una sinteticità che riguardi invece proprio l'essere. È la Critica, quindi, che, in ultima analisi, sventa il pericolo della dialettica naturale, ma, per sventarlo, deve superare questa difficoltà, deve saper dare all'eticità una sinteticità che la pianti nell'essere e non la costringa nel fenomeno.

d) *Conciliazione della conoscenza col volere nel « concepire l'inconcepibilità » dell'essere libero.* — Il pericolo dialettico è sventato dall'essere in sé libero, *ammesso ma non conosciuto*. La Critica, infatti, ci può far ammettere l'essere libero, che è l'essere in sé (cfr. la soluzione delle antinomie dinamiche), ma non ci potrà mai dire il « come » di questa libertà. La metafisica dogmatica, invece, non critica, ci dà come reale l'essere della mente che non è reale; rimane analitica, non sale alla sintesi. Solo la detta soluzione critica del problema della libertà supera l'analisi, senza per questo ricadere nel fenomeno.

Questa la tesi che Kant sostiene nella *Conclusione* [17] (pp. 117-122). Per me — dice Kant — basta che ci sia la libertà; non è necessario sapere « come », perché io son fatto da Dio essere morale, più che essere conoscitivo, e quindi mi basta sapere qual è il presupposto; e non solo non è necessario sapere il « come », cioè conoscerlo teoricamente, ma se lo sapessi non potrei essere morale [18].

Il « come » è quello che Kant non trova; ma il « che »,

---

[17] *Ib.*, p. 117: « La domanda dunque: " come è possibile un imperativo categorico? " [il dovere è portato all'imperativo in generale, e l'imperativo in generale è portato all'imperativo categorico: dimostra la sinteticità a priori dell'imperativo categorico] può certo ricevere una risposta solo fino al punto di ammettere l'unico presupposto col quale soltanto esso è possibile, e cioè l'idea della libertà, e fino al punto ancora di intendere la necessità di questo presupposto ».

[18] *Ib.*, p. 118: « ... con altre parole, *in qual modo la ragion pura possa essere pratica* — a spiegar questo tutta la ragione umana è assolutamente incapace, ed ogni sforzo o fatica per cercarne una spiegazione è perduto. È lo stesso che cercar di scoprire il modo in cui la libertà stessa è possibile come causalità di una volontà: abbandonerei il principio filosofico di spiegazione senza averne altri ».

la libertà, lo trova, benché non lo conosca. E questo esserci della libertà non conosciuta, perché propria dell'essere in sé, ce lo dice la Critica proprio con la scoperta della inconoscibilità dell'essere in sé.

Principio filosofico, dunque, è quello che ci dice come è possibile la conoscenza pratica: è possibile finché non tocca l'essere in sé: questo deve essere ammesso, non conosciuto, nella sua libertà [19]. Kant conclude: mettendo questo « limite supremo », « noi non concepiamo (concepire = vedere il " come ") certo la necessità pratica incondizionata dell'imperativo morale, ma pur concepiamo la sua *inconcepibilità* [siamo alla conferma della necessità del disquilibrio perché si sia etici. Concependo l'inconcepibilità possiamo esser morali]; il che è tutto quello che può giustamente esser richiesto da una filosofia che si sforza di raggiungere i principii fino a toccare il limite della ragione umana » (p. 122). Sono le ultime parole della *Fondazione*, e, come vedesi, confermano quello che, per Kant, è la scoperta principale della Critica: « il limite della ragione umana ». Toccare questo limite è quello che può fare la filosofia anche pratica. In fondo, si vede come il superbissimo Kant della autonomia della volontà — che gli è stata rimproverata — proprio in questa dimostrazione pone capo al limite: « non so dir come ». Il nuovo compito addossato alla Critica par superato con questo « concepire l'inconcepibilità » dell'imperativo nel suo principio filosofico di libertà. È lo « state contenti umana gente al quia » perché, se no, non ci sarebbe stato bisogno di rivelazione? Forse sì.

Questa l'architettura. Ultima parola: la Critica coi suoi limiti.

Ci persuade tale architettura? Direi di no; ma certo essa è chiara e coerente con la concezione kantiana sia della Critica che della coscienza umana, creata fondamentalmente non per conoscere, ma per raggiungere Dio con l'attività morale.

Senza fermarci sulla concezione della coscienza umana, noteremo solo, quanto alla Critica, che l'aver limitata questa sempre a critica della conoscenza, la rende astratta sia dall'essere che dalle

---

[19] *Ib.*, p. 119: « ... dovrebbe, infatti, la stessa idea di un mondo intelligibile essere l'impulso, cioè ciò a cui la ragione prende originariamente interesse: ma render concepibile questo, è appunto il problema che noi non possiamo risolvere.

È qui il limite supremo di ogni indagine morale ».

altre forme della coscienza. Di qui l'impossibilità di risolvere con tale critica conoscitiva il problema della sintesi morale. Quell'astrattezza gnoseologica falsa la Critica kantiana e non la fa esser quella che deve divenire: critica del concreto, in cui dette due astrattezze fondamentali sono tolte.

Capitolo Quattordicesimo

L'ALTERNATIVA KANTIANA TRA TEORIA E PRATICA

88 — La ragione governatrice della volontà: I - Nel fenomeno

a) *Ultima risposta del conoscere al problema dell'essere.* — L'intelletto conoscente, neppure con l'aiuto della ragione conoscitivo-teoretica (sillogistica, che argomenta), ha potuto risolvere il problema dell'essere e dell'esistere. Pure Kant ci ha detto due cose fondamentali: 1) L'essere è; l'ha detto nella sua professione di fede di antiidealismo, quale è fatta nella seconda edizione della *Critica*, e non nella prima, in cui essa è equivoca. 2) Di questo essere possiamo affermare due caratteri: α) *la libertà* (soluzione della terza antinomia), cioè potere causale che non deriva da altro potere causale; β) *la necessità* (soluzione della quarta antinomia), cioè non poter non essere.

Queste affermazioni dei due caratteri dell'essere non sono — dice Kant — concetti: se fossero concetti, ci farebbero conoscere l'essere, e l'essere invece, per Kant, rimane sempre inconoscibile. Non sono concetti, perché non dimostrano il « come » (la possibilità, l'essenza) della libertà e della necessità. Dice Kant: se domandate come mai l'essere può essere libero, non posso dirlo. E così per la necessità.

Queste affermazioni dei caratteri dell'essere sono, invece, *idee della ragione*. Concetti sono sempre un intendere che si riempie di fenomeno: soltanto di questo possiamo dir quel « come », quella possibilità, in cui appunto consiste la conoscenza. Con questa, dunque, possiamo cogliere l'essenza della cosa fenomenica, non dell'essere in quanto libero, in quanto necessario.

Pure la ragione, nel notato disquilibrio tra conoscere e vo-

lere (§ 85), rimane con le sue idee, che, non conoscitive in teoria, sono qualcosa d'importante in altro campo, nel quale la ragione non è subordinata, come invece è, finché rimane nel campo conoscitivo teoretico, nel quale è subordinata a una sinteticità fenomenica.

b) *Critica kantiana del riempimento sensibile della ragione governatrice della volontà.* — Questo campo in cui la ragione non subordina la propria sinteticità al fenomeno che può riempirla, è quello che Kant dice *pratico*, il campo della facoltà di desiderare (volontà in genere). In questo la ragione può e deve farsi « *governatrice della volontà* »[1], e così sottrarre se medesima e la volontà alla sinteticità fenomenica, ed acquistare invece la sinteticità dell'essere.

Troviamo, dunque, in noi, di fatto, unita al volere, la ragione come governatrice di esso volere. Or che significa questo dato di fatto datoci dalla natura? Perché noi ci troviamo fatti in modo che il volere sia governato dalla ragione? Kant ricerca il significato di ciò, partendo dal presupposto che negli esseri finalisticamente organizzati in natura (esseri viventi) non c'è nessun ravvicinamento di organi e di funzioni, che non abbia il suo significato finale, la sua finalità. Una subordinazione, un accoppiamento di funzioni o anche di attività spirituali devono avere un perché, a cui essi rispondano. Quale fine può, dunque, avere questa subordinazione del volere alla ragione come sua governatrice? Si può rispondere: « La ragione ci fa conoscere i mezzi che servono a soddisfare i nostri bisogni, e quindi il fine di questa subordinazione è quello di condurre il volere a darci le maggiori e migliori soddisfazioni possibili dei nostri bisogni: la felicità ».

A togliere questa risposta, che par seguita dalla maggioranza degli uomini, Kant pone a fondamento un altro presupposto: la natura, nel perseguire i suoi fini, sceglie sempre i mezzi più atti a raggiungerli[2]. Ora, la natura, in questa subordinazione della volontà alla ragione, non può aver come fine la felicità, perché non avrebbe usato il mezzo più atto, più semplice, più esauriente per

---

[1] KANT, *Fondazione ecc.*, cit., p. 14: « ... la natura.. ha accoppiata alla nostra volontà la ragione come governatrice ».

[2] KANT, *op. cit.*, pp. 14-15: « Nella disposizione naturale di un essere organizzato cioè disposto finalisticamente a vivere, noi ammettiamo come principio, che non si trovi in esso, per qualche fine, organo che non sia quello più atto a raggiungere tal fine e conveniente a lui nella maggior misura possibile ».

attuare tale scopo. Infatti gli animali condotti dall'istinto soddisfano i loro bisogni senza errare; laddove, pensando, molte volte la ragione ci conduce a errare nella nostra soddisfazione dei bisogni, cioè nella nostra ricerca di felicità. La natura, dunque, avrebbe sbagliato: l'istinto e non la ragione doveva reggere la volontà, se questa era preordinata soltanto alla felicità [3].

Quella subordinazione non ha, dunque, per fine la soddisfazione dei nostri bisogni. A tal fine bastava ed era più atto l'istinto: noi dovremmo agire solo per istinto e non dovremmo, per agire, pensare e domandarci: che cosa debbo fare? La ragione sarebbe stata così solo teoretico-conoscitiva e non volontaristico-pratica [4]. E c'è anche una riprova positiva di questa argomentazione a priori: più si dà alla ragione nel campo pratico questo compito di procurare la felicità, più ne sentiamo l'insoddisfazione e siamo quindi allontanati dalla felicità invece che condotti ad essa: e diveniamo così misologi [5]. La ragione, che dovrebbe farci uscire dallo stato di dolore e procurarci piacere, finisce invece col procurarci il più acerbo, il più grave dei dolori, quello dell'« odio della ra-

---

[3] *Ib.*, p. 15: « Se in un essere che ha ragione ed ha un volere, il fine proprio della natura fosse la *conservazione*, la *prosperità*, in una parola la *felicità* di lui, essa si sarebbe molto male apposta costituendovisi in modo che la ragione della creatura si considerasse esecutrice di tale suo scopo. Giacché tutte le azioni che egli a tale scopo ha da fare e tutta la regola della sua condotta sarebbero a lui indicate molto più esattamente dall'istinto, e così quello scopo potrebbe essere ottenuto molto più sicuramente di quel che mai possa avvenire mediante la ragione ».

[4] *Ib.*, p. 15: « Qualora si fosse voluto dare in più tal facoltà alla creatura più favorita, la ragione le sarebbe dovuta servire soltanto a considerare la felice disposizione della sua natura, ad ammirarla, a rallegrarsene, a renderne grazie alla causa benefattrice, ma non ad assoggettare la propria facoltà di desiderare a quella debole ed ingannevole guida e ad acciabbattare in quello che è scopo di natura; in una parola la natura avrebbe evitato che la ragione tirasse all'*uso pratico* e avesse la pretese di escogitare essa a se stessa, con le sue deboli viste, il disegno della felicità e dei mezzi per conseguirla; la natura si sarebbe assunta essa non soltanto la scelta dei fini ma anche dei mezzi, e saggiamente li avrebbe affidati entrambi solo all'istinto ».

[5] *Ib.*, p. 16: « E nel fatto noi troviamo anche che quanto più una ragione coltivata si occupa dello scopo che mira al godimento della vita ed alla felicità, tanto più l'uomo si allontana dalla vera contentezza, donde in molti, e certo nei più esperti dell'uso di essa, purché siano abbastanza sinceri per confessarlo, nasce un certo grado di *misologia*, cioè odio della ragione ».

gione », cioè odio di noi stessi costituiti di ragione. Se noi sviluppiamo al massimo il potere della nostra ragione, e la limitiamo nel campo pratico (che pur è il suo campo) a detta soddisfazione, ne sentiamo acerbamente tutta la incapacità, e ci ribelliamo contro di essa, diventiamo misologi, cioè sprezzatori della ragione. Esempio tipico il Leopardi.

c) *Ottimismo e pessimismo nascenti da tale riempimento.* — Fermiamoci un momento su questa kantiana inettitudine della ragione alla felicità. Noi riteniamo che proprio dal dare alla ragione questo compito, nascano due false concezioni opposte dell'essere e della vita: l'ottimismo e il pessimismo. E ne è evidente la genesi. Entrambi *hanno in comune la subordinazione* della ragione governatrice della volontà al sentimento di piacere o dispiacere, e quindi, in definitiva, *della spiritualità alla corporeità.*

Su questo fondamento comune l'ottimismo ritiene, e giustamente, che il vivere sia piacere, sia cosa buona, sia la cosa buona fondamentale da soddisfare e sviluppare. E trova che la ragione, con i suoi accorgimenti, la soddisfa e la sviluppa certo infinitamente più che non l'istinto, che la chiude nel minimo nativo naturale e non la protegge da sopravvenienti nuovi nemici, non la sviluppa. Kant, nell'accusarne l'erroneità di fronte all'istinto non erroneo, non tiene conto di questa apertura del piacere (vivere) ad un campo tanto più vasto di quello istintivo. La vita diventa bella (piacevole) per questo razionale svolgersi e intensificarsi del piacere in cui essa consiste. La santa ragione, nel darci mezzi sempre maggiori di soddisfazione di bisogni, ci dà una somma di piaceri sempre crescente: la ragione sviluppa all'infinito la vita e quindi il piacere. Ma, quando questa concezione si accetti — ed è accettata più comunemente di quanto sembri; anzi, è professata più o meno consapevolmente da quasi tutti — allora la condotta dell'essere ragionevole, che diciamo uomo, finisce in una sempre maggiore sua esteriorizzazione, in un sempre maggiore accrescere i mezzi che soddisfino i bisogni corporei. Ora, il mezzo più atto a soddisfare col minimo di dolore umano (lavorare e produrre per soddisfare il bisogno è essere sotto l'aculeo di questo bisogno da riempire, e cioè del dolore) è la macchina, che alla umana fatica si sostituisce e accorcia i termini di attesa della soddisfazione del bisogno. E tutto questo è certamente bene, qualora la ragione possa conservare la sua interiorità, la sua spiritualità. E la si condanna invece a perderla quando le si dà come compito questa

soddisfazione dei bisogni, questo procurare il piacere, *la si condanna a perderla quando la si subordina. Non si può, non si deve esser ragionevoli per qualcos'altro che non sia lo stesso esser ragionevoli.* Quindi l'*esteriorismo* (la ricerca unicamente del successo) di ogni concezione ottimistica della vita, esteriorismo, che finisce in un attivismo fenomenistico: tutta l'attività spirituale si esaurisce in quello che non è essere, ma fenomeno evanescente che comincia e finisce.

Quando l'agire umano abbiamo ridotto all'attività fenomenica, la condotta umana è ridotta solo ad un'antagonistica ricerca di beni per sé, contro la ricerca che altri faccia degli stessi beni per sé. Quindi l'attività spirituale diventa lotta per i limitati beni terreni: Marx nasce da Hegel. Contro questa visione delle magnifiche e progressive umane sorti nella conquista della limitatissima terra, nasce l'irrisione di queste sorti, il disgusto di questa esteriorizzazione della mia ragione. E ritenendo questa esteriorizzazione essenziale alla ragione stessa (si ricordi la subordinazione come elemento comune delle due concezioni) nasce una scontentezza fondamentale, che più sentono quelli che più nella ragione si sono approfonditi, e che dicesi concezione pessimistica della vita. È la ragione, che rivendicando, senza averne l'aria, la sua priorità, mette in evidenza la vanità della proclamata priorità del piacere, e quindi il vuoto spirituale, la finitezza, la nullità. Quel che pare piacevole soddisfazione dei bisogni è in fondo un doloroso travagliare: stato fondamentale insopprimibile è il bisogno, il dolore.

Quindi, se il razionale fare umano (in questa subordinazione della ragione al piacere) si risolve nel cercare di eliminare l'ineliminabile bisogno *col bel risultato di averlo duplicato* (rimane il bisogno corporeo, la cui estinzione è il piacere; si aggiunge il bisogno di una soddisfazione della ragione insoddisfatta — *tedio leopardiano* — della impossibile eliminazione di quel primo bisogno), l'unico ideale che rimane al « sapiens », reggitore (ragione) della sua volontà di piacere, è quello di annullare ogni fare: questo non ci porta se non all'insoddisfazione, aumenta, non toglie il dolore.

Ma annullare ogni fare (ultima parola del pessimismo) è annullare l'essere, perché l'essere è fare, cioè è *proclamare il non essere dell'essere. Vano proclama*, nel quale si vede quanto sia vicino l'antihegeliano *pessimistico Schopenhauer* all'*ottimistico Hegel*: l'anima intima di entrambi è questo non essere dell'essere, del quale si contentano entrambi, l'uno proclamandolo ideale al quale bisogna

tendere (volontà di non essere), l'altro proclamandolo realtà (divenire come sintesi di essere e non essere). Vero è che in entrambe le concezioni alla domanda: perché siamo ragionevoli nell'agire? abbiamo sempre risposto: per soddisfare i bisogni, per la felicità. Or questo è dire che si pensa per vivere, e non si vive per pensare, è togliere alla coscienza la sovranità che essa deve avere, e senza la quale la coscienza non è più tale. Entrambe le concezioni presuppongono questa soluzione del problema della coscienza; entrambe sono sulla base empiristica, che Kant denunzia come insoddisfacente.

La tesi kantiana della priorità (non subordinazione) della ragione (coscienza) è esatta, per quanto sia manchevole la dimostrazione. Bisogna approfondire questa dimostrazione, non sopprimere quella tesi. Il valore di quella tesi ci dà la chiave per trovare ed eliminare il concetto contraddittorio, generatore delle opposte concezioni dell'ottimismo e del pessimismo.

Se la ragione (coscienza) fosse governatrice del volere (attività) solo per la felicità, la natura, dice Kant, avrebbe sbagliato e noi saremmo mal fatti; la coscienza, dico io, sarebbe negata e così sarebbe tolta anche la tesi sostenuta della ragione subordinata alla felicità, della « ragione governatrice » di una attività pratica che rimanesse sempre schietta facoltà di desiderare (*Begehrungsvermögen*) e non potesse quindi divenire mai volontà.

In fondo questo esser tolta la ragione nella sua subordinazione dicono concordemente, nel loro opporsi l'uno all'altro, l'ottimismo e il pessimismo, ciascuno dei quali nel mettere in evidenza la deficienza dell'altro (l'ottimismo mette in evidenza il nullismo del pessimismo; questo l'esteriorismo di quello), ha ragione, ma entrambi non vedono la *deficienza che è comune a loro: la subordinazione della ragione alla vita della umanità.*

89 — La ragione governatrice della volontà: II - Nell'essere

a) *È necessario il pessimismo per la salita all'essere?* — Per Kant la concezione pessimistica della vita e dell'essere ha forse sulla concezione ottimistica il vantaggio di avere a fondamento la eticità [6].

---

[6] *Ib.*, p. 16: « Si deve confessare che il giudizio di coloro che temperano di molto e abbassano a nulla le vanitose esaltazioni dei vantaggi

Ha ragione Kant nel dare al pessimismo tal vantaggio? Ritengo di no, perché, ottimisti o pessimisti che si sia, si rimane sempre sul piano, pel quale la funzione finalistica della coscienza è soddisfatta dalla funzione sentimentale di essa (piacere o meno), e questo è un errore, anche quando si dia alla funzione sentimentale un valore spirituale. Su questo piano l'idea etica rimarrà sempre nascosta, perché gli ottimisti avranno facile la rivincita contro la posizione pessimistica. E questa confusione del fine, che è proprio della volontà, col piacere, che è proprio del sentire, si deve eliminare (confusione non è interferenza: questa si deve ammettere per ogni distinta funzione spirituale con l'altra da cui si distingue). Solo quando l'avremo eliminata, troveremo l'idea etica nella sua purezza, al di là del piacere o del dolore, che, in sé, non sono mai fini, ma atti presenti: *il nostro volere non ha per fine il nostro piacere*. Kant cominciò ad eliminarla, ma vi ricadde subito dentro, perché, mentre qui, nella *Fondazione* [7], pare che sia eliminata (non si parla per esempio di felicità, né come fine, né come postulato dell'azione etica), nella *Critica della ragion pratica* la felicità è ammessa come postulato dell'azione etica. E più ancora la confusione si ripresenta in Kant e manifesta l'origine sua, quando, nella *Religione entro i limiti della pura ragione*, egli, accanto al principio buono, ammette un principio cattivo, residente accanto al buono, che chiama « male radicale ». Si capisce come, da questo stato d'incertezza rispetto alla felicità, cioè da questo portare quella che è funzione sentimentale nel campo del volere, facendola fine, si capisce — dico — come da Kant siano derivate di nuovo le dette due posizioni sensistico-empiristiche, che egli denuncia come false (Schopenhauer, Hegel) [8].

---

che la ragione dovrebbe procurarci riguardo a felicità e contentezza della vita, non sia effetto di stizza o segno d'ingratitudine verso la bontà della Provvidenza ».

[7] Egli, infatti, continuando il brano prima riferito, dice: « ma che di giudizi siffatti stia sempre a fondamento, nascosta, l'idea di un altro e molto più degno scopo della propria esistenza, al quale, e non alla felicità, è veramente e propriamente determinata la ragione, alla quale quindi, come suprema condizione loro, devono essere subordinate le particolari vedute dell'uomo » (p. 16).

[8] Le « magnifiche sorti e progressive » di Hegel sono travolte dal tempo insieme con le sue tombe e « le reliquie della terra e del cielo », in Schopenhauer: pessimismo schietto ed ottimismo schietto, nati entrambi da Kant.

Siamo sempre, direi, al rinascere di quello che Kant chiama assioma surrettizio del fenomeno, datoci dal senso, che si presenta come essere. Perciò non credo che sotto il pessimismo sia nascosta l'idea etica: si rimane nella posizione sensistica. Il pessimismo che direi trascendentistico (pessimismo religioso) postula una duplicazione del vivere: di fronte al vivere-dolore si deve ammettere un vivere-piacere.

La differenza dall'ottimismo immanentistico è solo questa duplicazione del vivere fenomenico [9].

Per dire in termini chiari il mio pensiero, ritengo che dalla concezione etica supposta dal Cristianesimo, dalla concezione etica cristiana della vita debba essere scisso quello che è l'elemento ebraico — che è stato sviluppato dopo l'evangelizzazione cristiana anziché posto con essa — del peccato originale, che ha reso il vivere terreno dolore. Questa non è caratteristica essenziale della concezione cristiana: è caratteristica essenziale dell'orientalismo religioso. Infatti la troviamo anche più cruda nella concezione indiana, che conclude, invece che alla duplicazione del vivere (terreno e celeste), al suo annullamento, comunque questo si interpreti, come assoluto o solo come annullamento della singolarità. Siamo sempre di fronte all'ammissione di un « male radicale ». Questa radicalità del male credo che bisogni estirpare. Se l'ammettiamo, il manicheismo è inevitabile: avrà potere Satana quanto Dio. E sarà inevitabile anche, nel campo filosofico, l'antitetismo. Realtà vera e primordiale sarà il sì e il no sullo stesso piano originario: questa l'origine dell'antitetismo. Kant accetta il Cristianesimo nella più schietta concezione pessimistica della vita, che quindi è sempre e soltanto lotta dolorosa. Questa così nascosta, incidentale dichiarazione kantiana in favore del pessimismo ci denuncia il suo stato d'animo, che si manifesterà chiaramente nella *Religione entro i limiti della pura ragione*. Il pessimismo dipende dal confondere la sentimentalità, che riguarda sempre lo stato presente dell'essere, con la finalità che è lo stato futuro e riguarda il volere.

Togliere questa confusione è togliere il pessimismo. E si potrà allora portare la Provvidenza — che anche nella difesa che ne fa nel cenno dianzi riportato [10], è in certo modo da Kant immiserita perché ridotta a provvedere alle singole felicità degli uo-

---

[9] Cfr. al riguardo il mio *Che cosa è la filosofia?*, cit., nota di p. 284, ultimo capoverso.

[10] Cfr. nota 6.

mini — si potrà portarla alla Provvidenza vichiana, per la quale si attua il bene al di là dei piccoli fini e dolori transeunti, umani e terreni. Vico va molto più profondo di Kant. Verso uno sviluppo ancora maggiore bisogna andare: bisogna far assurgere la finalità al rango di forma spirituale; finora è rimasta limitata al bisogno umano della felicità. Nel volere, e cioè nel regno dei fini, non si ha a che fare con la felicità; volendo, vogliamo in conformità di fini, felici o infelici che si possa divenire nella loro attuazione. Se ci lasciamo turbare dal piacere nel volere i fini, non godremo mai piacevole (estetico) il piacere, che è tale soltanto quando non è finalizzato (voluto); non vorremo mai finali (buoni) i fini, che sono tali soltanto quando non sono estetizzati (sentimentalizzati).

b) *La volontà in sé (e non la felicità) come scopo vero del governo della ragione.* — Dunque, qual è questo « altro e più degno scopo », per il quale dalla natura la ragione è stata data come governatrice della volontà? *Lo scopo è produrre la volontà buona* [11].

Ecco perché la ragione è stata data come reggitrice: far nascere, dalla, nella facoltà di desiderare, la volontà, che sarà così buona in sé, come volontà, proprio nel suo essere volontà e non nel servire di mezzo (come fa la facoltà di desiderare) alla soddisfazione dei bisogni, e quindi alla conquista del piacere.

Così la volontà è svincolata dal senso, perché non è più mezzo, ma diviene un qualcosa in se stessa. Quando, dunque, ci domandiamo perché siamo ragionevoli, non dobbiamo rispondere che siamo ragionevoli nel e per il conoscere; se così fosse, la natura avrebbe sbagliato. Siamo ragionevoli nel volere, perché con la ragione *liberiamo il volere dal fenomeno, e quindi lo portiamo nell'essere*: nel volere pensiamo veramente.

---

[11] KANT, *Fondazione ecc.*, cit., p. 17: « Se non si vuole rinnegare il finalismo [presupposto: la natura opera finalisticamente, cioè, nella esistente natura troviamo attuali dei fini e non delle essenze. Il motivo, precritico, ricomparirà, in veste critica, nella *Critica del Giudizio*, dove questa spinoziana " natura naturans " ricomparirà come Dio; qui Kant che non ha "decapitato" Dio, ma soltanto l'ha reso inconoscibile (tesi senza pregio di novità); vuol lasciare Dio nella sua inconoscibilità] che la natura operando ha seguito nelle altre sue disposizioni, la vera destinazione (*Bestimmung*) della ragione non deve esser quella di produrre una volontà buona *come mezzo* per qualche scopo, ma di produrre una *volontà buona in sé*, al che era necessaria assolutamente la ragione ».

c) *Raggiungimento dell'essere e difetti della via tenuta da Kant.* — La ragione è necessaria per tale scopo: perché ci dice l'essere al di là del fenomeno. Deve nel campo pratico intervenire la ragione, perché la facoltà pratica divenga volontà ed entri nell'essere.

Quindi abbiamo col Kant della *Metafisica dei costumi* raggiunto l'essere. Ma l'abbiamo raggiunto:

1. Sul fondamento della umana costituzione, cioè di una essenza naturale. E le essenze, sappiamo da Kant, sono fenomeniche nella essenzialità che consta. E l'uomo, per Kant, consta per sua essenza costituito di un insufficiente potere teoretico, ma di un sufficiente potere pratico. La dimostrazione di questa sufficienza ha il fragile fondamento di una maggiore attitudine dell'istinto a soddisfare i bisogni nella naturale costituzione dell'uomo. Ora questa naturale costituzione è fenomenica e non può superare se stessa e darci l'essere. O l'essere è conquistato dal pensiero puro (in fondo *è* il pensiero puro), indipendentemente dall'esser uomini (cioè fatti naturalmente così o così) i pensanti, o non è conquistabile affatto, e dovrà quindi esser ridotto a negazione. La via kantiana dell'essere dovrà, dunque, essere approfondita nel suo principio, perché veramente ci meni all'essere: il principio non è l'uomo.

2. Altro difetto nel raggiungimento kantiano dell'essere sta in questo: siamo condotti all'essere da una ragione che rimane sempre conoscitiva nel farsi guida della volontà, conoscitiva e cioè — per quanto da Kant è presupposto chiaramente anche se non sempre esplicitamente — non essente (il conoscere soggettivo per Kant esclude l'essere oggettivo). Siamo stati, dunque, condotti all'essere da ciò che non è. È il difetto fondamentale. E tali difetti si ripercuoteranno in tutta l'etica kantiana. Tutte le contraddizioni nascono da questa implicita posizione gnoseologistico-realistica, dal difetto di riconoscimento che l'essere non può non essere esigenza intrinseca dello stesso conoscere e del sapere in generale, e non realtà estrinseca ad esso. La Critica avrebbe dovuto correggere, e non corregge, la posizione empiristica.

d) *Trasformazione della facoltà pratica in volontà pura: i tre caratteri di questa.* — Per Kant non raggiungiamo l'essere col senso (fenomeno) né coll'intelletto (legge del fenomeno) e neppure con la ragione conoscitiva teoretica, perché, restando in questa, siamo nei noumeni che sono « entia rationis ». Raggiungiamo l'es-

sere col volere, ma con quel volere che, sotto l'esclusivo governo della ragione pura, non è più la generica facoltà dell'anima che Kant dice facoltà di desiderare, che richiede, a suoi motivi, desideri di cose sentite, i quali si traducono poi in azioni di detta facoltà. Una tale facoltà può anche essere guidata dalla ragione (volontà prudente di Kant), ma questa, nel riconoscimento di tali motivi nascenti dal desiderio e quindi dal senso, ha, si direbbe, una via obbligata: non governa essa le facoltà, ma ragione e facoltà pratica sono entrambe subordinate al senso, che sarebbe quindi il vero sovrano, che ci tratterrebbe perciò ancora nel suo regno, il fenomeno.

Perché, dunque, si abbia l'esclusivo governo della ragione, non devono i desideri essere i motivi che determinano all'azione: devono dunque essere esclusi gli « oggetti della volontà » che determinano quei desideri [12].

Motivo non è l'oggetto, ma la legge [13]. Ora la legge, per Kant, è necessità assoluta [14]. Però la legge, per essere legge data dalla ragione alla facoltà pratica, per essere cioè « motivo », non dev'essere un fatto, ma soltanto una rappresentazione. In questa trasformazione della legge, che è necessità, a rappresentazione che non è fatto, la legge non ne discapita, ma acquista invece l'insospettato valore di principio [15].

Il motivo, dunque, non è l'oggetto, ma la rappresentazione della legge come necessità assoluta. Questa sostituzione del motivo " rappresentazione della legge " al motivo " oggetto sentito " determina una trasformazione profonda nella pratica, che così veramente è volontà pura.

Tale volontà non è più la facoltà di desiderare dominata dal senso, anche se guidata dalla ragione, ma, liberatasi dagli oggetti

---

[12] KANT, *op. cit.*, p. 23: « Un'azione doverosa [azione della volontà retta dalla pura ragione: la ragione governatrice della volontà domina tutta l'etica] deve escludere ogni influsso di inclinazione e, con questa, ogni oggetto della volontà ».

[13] *Ib.*, p. 23: « Non rimane dunque al volere nulla che possa determinarlo tranne che, oggettivamente, *la legge*, e, soggettivamente, il puro rispetto per questa legge pratica ».

[14] *Ib.*, p. 6: « È necessario che ognuno ammetta: che una legge, quando deve valere moralmente, cioè come principio di obbligazione, bisogna che abbia in sé una necessità assoluta ».

[15] *Ib.*, p. 41: « Ogni cosa della natura opera secondo leggi. Soltanto un essere ragionevole ha la facoltà di agire secondo la *rappresentazione* delle leggi, cioè secondo principii, ossia ha una *volontà* ».

fenomenici, e pur ugualmente, anzi tanto più fortemente quanto più puramente, mossa ad agire dalla legge nella sua purezza rappresentativa, diventa, come abbiamo visto, « *agire secondo principii* » (p. 41). È, si può dire, la prima e fondamentale caratteristica della volontà. Chi vuole andando presso al fatto che lo spinge e lo attira, non vuole con ragione, ma, se mai, adopera la ragione, la deturpa, la ingiuria: è la condanna di ogni etica (e quindi anche di ogni politica) realistica. Da questo agire secondo principii, indipendentemente da oggetti determinati da conseguire, deriva immediatamente quella che possiamo dire seconda caratteristica della volontà kantiana. il suo essere *praticità pura*, cioè il vero e proprio fare, *il fare nell'essere* e non nel fenomeno, il fare che è spirito e non è natura [16].

Ogni fare che sia determinato da un'inclinazione (dal sentito), non è pratico. In tale praticità pura c'è la liberazione della facoltà di desiderare dalla sua subordinazione al senso. E allora assistiamo infine, in terzo luogo, alla prima osmosi di ragione governatrice e di facoltà governata. La pura praticità si riconosce nella stessa ragione: essa è volontà, in quanto *ragion pura pratica*. La ragione cessa di esser un qualcosa di puramente conoscitivo e diventa la stessa praticità pura: la governatrice è divenuta la stessa volontà da governare [17]. Quindi, da una parte ragione è lo stesso volere, ma dall'altra essa rimane sempre facoltà conoscitiva. È il problema che Kant non risolverà mai, perché non si proporrà il problema che sta a fondamento della teoria e della pratica nella loro identificazione col conoscere e col volere.

90 — Alternativa tra ragione e volontà

a) *Volontà buona come conciliatrice del conoscere con l'essere*. — Con la volontà, dunque, pare che Kant ci faccia raggiungere l'essere, non raggiunto con l'intelletto. Quindi, col no-

---

[16] Questa praticità pura io credo sia la prima delle tre proposizioni, mediante le quali Kant cerca di determinare, ricercando i caratteri delle azioni doverose, la volontà buona. Cfr. a p. 22 della *Fondazione*, *l'opposizione del pratico al patologico* e la mia nota (23) al riguardo.

[17] *Ib.*, p. 41: « Siccome per dedurre delle azioni da leggi si richiede ragione, così la volontà non è altro che ragion pratica ».

stro fare puro (schietta praticità) siamo nell'essere (cosa in sé di Kant), pur rimanendo nella coscienza.

Pare raggiunta la conciliazione dell'opposizione tra essere e sapere, e questa conciliazione pare fatta dalla volontà buona, volontà che, per essere pura praticità, è in sé, ed è ben da distinguere dalla volontà come generica facoltà di desiderare che, invece, è fenomenica. Ma, a questo punto, possiamo e dobbiamo domandarci: la volontà, sia in quanto è, cioè in quanto buona (vera e propria volontà), sia in quanto appare, cioè soltanto facoltà di desiderare e quindi schietta sensibilità, è sapere o no?

La risposta a questa domanda porta alla soluzione del problema non risolto e, forse, neppure visto chiaramente dall'intellettualismo. Bisogna, innanzi tutto, vedere che cos'è la volontà. E, intanto, che cos'era la volontà prima di Kant nella filosofia moderna?

b) *La coscienzialità della volontà, prima di Kant.* — Per Cartesio *nosse* e *velle* si distinguono in quanto il conoscere è l'intuizione delle idee innate, è l'insieme delle idee innate, l'esserci delle quali non è dato da noi (le idee innate sono *effetto* di qualcos'altro), laddove il *velle*, che pure è *cogitatio*, è il giudizio che noi portiamo su queste idee, è il giudicare tali idee, non fatte da noi. In ogni modo, in Cartesio c'è netta distinzione tra conoscere e volere. Per Spinoza, si ha l'abolizione della distinzione, per la semplice constatazione che avere queste idee in realtà è giudicare: queste idee, infatti, si hanno in quanto le si scompone, in quanto le si giudica. E lo stesso carattere (evidenza) che Cartesio riconosce loro perché siano vere, richiede, nella loro distinzione e chiarezza, il giudizio che ce le fa distinte e chiare. Perciò quella attività volitiva che Cartesio voleva, proprio in quanto attività, diversa dal conoscere, Spinoza mostra che è intrinseca allo stesso conoscere.

Ma, sia per Cartesio che per Spinoza, in fondo l'essere rimane al di là della *cogitatio*. Per Cartesio ciò è evidente, perché le idee « chiare e distinte », che sono il contenuto della *cogitatio*, non sono lo stesso oggetto (essere) di cui esse sono idee. Dovrebbero essere, ma non lo sono (l'idea cartesiana di Dio, fondamento dell'argomento ontologico, è la rappresentazione di Dio, non Dio stesso). Pare più azzardato sostenere questo per Spinoza; e Spinoza certo fa un grande passo verso la conquista dell'essere. Ma se si pensa che l'essere spinoziano è la sostanza, i cui attri-

buti sono infiniti e, quindi, da noi neppure immaginabili nel loro essere, se si pensa che la *cogitatio* spinoziana è uno dei due attributi che noi uomini *conosciamo* (!) della sostanza, e quindi questo nostro conoscerlo non è l'attributo stesso, se si pensa infine che le idee, che pur sono modi della sostanza in quanto *cogitatio*, in fondo sono rappresentazioni delle cose estese cui si riferiscono e si debbono riferire in una specie di parallelismo (*ordo idearum idem est ac ordo rerum*), si vede chiaro che lo stesso Spinoza è lontano ancora dal conquistare al sapere l'essere.

Possiamo, quindi, affermare che l'essere sia per Cartesio che per Spinoza rimane al di là del pensiero. Cioè, si distingua o non si distingua, nel sapere, un vero e proprio conoscere da un vero e proprio volere (la distinzione che fa Cartesio è fittizia, e perciò è stata giustamente tolta da Spinoza), il sapere rimane sempre uno schietto *intelligere* dell'*esse*, rimane cioè un qualche cosa, cui non è intrinseco l'*esse*; il sapere rimane un sapere intellettualistico, giacché questa estrinsecità dell'essere da conoscere (*intelligere*) al conoscere come tale è la caratteristica della posizione speculativa che suol dirsi intellettualistica [18].

c) *La volontà intellettuale* (*giudicativa*) *di Kant e degli epigoni.* — Kant, mosso anche dall'empirismo che aveva preso posizione contro Cartesio, oltre che dal razionalismo di quest'ultimo, scopre l'essere chiaramente, e perciò lo dichiara inconoscibile, empiristi, razionalisti o sintetisti che si sia: di esso non tocchiamo che il fenomeno. L'essere — dice Kant — sta al di là della *cogitatio*. Prima che io avessi scoperto l'essere, par che dica Kant, non lo vedevamo al di là della *cogitatio*: mentre lo mettevamo nella *cogitatio*, lo escludevano da essa, razionalisti o empiristi che

---

[18] Oggi, nei tentativi di rimettere in vigore l'intellettualismo tomistico, si cerca di scagionare questo dal dualismo di sapere ed essere, ridando valore al « concetto aristotelico scolastico di intenzionalità » (OLGIATI, *L'intenzionalità della conoscenza*, in « Rivista di filosofia neoscolastica », 1943, I, p. 23). Non ci si accorge che proprio questa intenzionalità viene a confermare quel dualismo e non a toglierlo, per addossarlo soltanto al realismo di Kant e del « suo ambiente storico » (p. 22), come fa credere l'Olgiati nell'accettare la mia condanna del realismo kantiano, e nel voler limitato questo, nella dualità che esso richiede, solo a Kant e alla filosofia moderna. La verità è che Kant non ha fatto altro che mettere in evidenza la difficoltà in cui era la gnoseologia tradizionale con tutto lo sviluppo che prima di lui essa aveva avuto nella filosofia moderna. Kant è molto più tradizionalista di quanto non sembri e non voglia.

si fosse. Ma, scoperto l'essere, per la *cogitatio* che posizione assume Kant? È con Cartesio o con Spinoza? Se pensiamo che l'intendere di Kant è giudicare, e quindi vediamo che la facoltà intelletto (facoltà dei concetti) è posta da lui anche come facoltà di giudicare (per Kant critico sempre — eccetto che per il Kant della *Critica del Giudizio*, in cui la sua concezione viene ad essere un po' turbata, o almeno trasformata — non solo l'intelletto è facoltà giudicativa ma anche la facoltà giudicatrice è facoltà intellettiva: conoscere è giudicare, e quindi il concetto è giudizio e il giudizio è concetto), è chiaro che Kant accetta la posizione spinoziana, che in fondo è la posizione attivistica del conoscere cartesiano: l'evidenza è dimostrata.

Kant, dunque, assume la posizione di Spinoza, ma, proprio nel prendere questa posizione, egli scopre l'essere, la cosa in sé. Questa scoperta modifica profondamente questa posizione cartesiano-spinoziana di Kant riguardo alla distinzione della volontà dall'intelletto.

Tale modificazione non è stata vista dagli epigoni idealisti di Kant, perché non han posto mente alla scoperta kantiana dell'essere. Trascurata questa e tenuto conto soltanto di quello che è la *cogitatio* (conoscere) di Kant, tutto il conoscere di Kant si svolge come attività cartesiano-spinoziana, anzi, come l'unica attività. Questo riconoscimento dell'attivismo, implicito nell'intellettualismo che Spinoza eredita da Cartesio, sarebbe tutta l'originalità di Kant.

Si spiega, quindi, come da Kant nasca l'idealismo etico di Fichte, che è l'attivismo del conoscere, e si intende in che cosa consista questo attivismo: anche se in esso ci sono ancora tracce della volontà etica kantiana, questa, in realtà, è soppressa insieme con l'essere, all'affermazione del quale la volontà etica kantiana è strettamente collegata. Il moralismo fichtiano, quindi, è lo sviluppo di detto attivismo conoscitivo cartesiano-spinoziano di Kant. Questa sola la posizione che Fichte coglie e sviluppa in Kant, dicendogli: voi ammettete che l'io della volontà debba esser libero; e allora esso deve esser libero nell'attività giudicativa del conoscere. L'oggetto, quindi, richiesto da questa attività liberamente giudicante, deve esser posto da me, perché io sia libero. E quindi l'io libero della volontà etica kantiana diventa l'io libero dell'attività conoscitiva di Fichte. Siamo a uno sviluppo della posizione spinoziana di Kant, siamo alla conseguenza del ritenere il volere richiesto dal conoscere, in quanto giudicare.

Un analogo sviluppo di questa posizione è l'idealismo assoluto di Hegel, sviluppo fatto dal punto di vista oggettivo, invece che da quello soggettivo. È duplicato antiteticamente, invece che il soggetto, l'oggetto. Infatti, quando Hegel ci dichiara l'identità di essere e non essere, non fa che assumere la stessa antiteticità che Fichte assumeva tra io e non-io e scoprire così, invece che la soggettiva attività fichtiana, l'oggettivo divenire, nella cui antiteticità si pone la reale concretezza della kantiana attività conoscitiva.

Fichte ed Hegel, dunque, non fanno altro che prescindere dalla scoperta kantiana dell'essere, chiudere il pensiero nel conoscere come tale, e dire che questo (il conoscere) è tutta l'attività e tutta la realtà che in essa si risolve. Con l'idealismo, quindi, non usciamo dal fenomeno, nel quale ci chiude il conoscere kantiano. Se siamo nel conoscere, non dobbiamo che conoscere il fenomeno: è la posizione del prigioniero nella caverna platonica. L'idealismo ha tradito Kant, in quanto l'ha dimezzato: di qui la fiera protesta kantiana contro l'interpretazione idealistica del suo sistema.

Se invece teniamo conto della scoperta kantiana dell'essere (cosa in sé) o, magari, dell'insistente affermazione che egli ne fa, allora possiamo intendere più profondamente Kant e possiamo trarre gli sviluppi che lo stesso suo pensiero ci impone, anche riguardo a questa distinzione del volere dal conoscere.

d) *La duplicazione kantiana della facoltà pratica tradizionale e l'alternativa della volontà kantiana.* — È coscienza la volontà kantiana? Kant non si pone esplicitamente questa domanda, ma, in qualche modo, ammette una risposta: la volontà, *ut sic*, non è coscienza, perché la coscienza, e tutta la coscienza, è conoscenza. È il presupposto, in base al quale egli ritiene necessario far accompagnare le « facoltà dell'animo » (*Vermögen des Gemüths*), ciascuna, da uno speciale « potere conoscitivo » (*Erkenntnisvermögen*) (cfr. *Introduzione* alla *Critica del Giudizio*), che dà la coscienza a quel potere dell'animo. Si ha coscienza quando si ha conoscenza. È la posizione che Kant trova, che egli accetta e, al solito, fissa con nettezza, e che ancora perdura: la volontà non è coscienza, perché la coscienza è conoscenza: questa l'ammissione, che, la si faccia o non esplicitamente, è al fondo di quasi tutte le posizioni speculative contemporanee. Spesso asserzioni in senso contrario a tale ammissione sono tolte nettamente da altre asserzioni.

Kant, dunque, conserva quella posizione che, abbiam detto, è intellettualistica (nonostante che sia conservata da correnti specula-

tive che si credono nettamente antiintellettualistiche: p. es. l'attualismo italiano e i suoi derivati, l'esistenzialismo non italiano e la sua italiana imitazione) e cioè riduce la coscienza a conoscenza, e quindi esclude ogni altra forma di coscienza come tale: i poteri dell'animo sono poteri di un ente che è l'animo, non sono forme della coscienza che è conoscere. Si capisce quindi la tesi di quelli, che, pur ridotta la concretezza a coscienza, sostengono che la coscienza non può avere che una sola forma di concretezza: è l'intellettualismo che li obbliga a tale unità di forma. È la posizione intellettualistica anteriore a Kant, che pur Kant in qualche modo fa « crollare » (nel senso dantesco), ma che perdura in lui e dopo di lui fino ad oggi, nonostante tal crollo. Così si hanno le ribellioni volontaristiche e sentimentali che, contro la tirannide del conoscere, invocano la tirannide del volere e del sentimento [19]. Bisogna, invece, farla crollare definitivamente e integralmente, in modo che si spogli del suo errore e manifesti così qual è il suo valore (l'esigenza di coscienza, cui vuol soddisfare).

Kant, dunque, per quanto riguarda la volontà, segue, sì, la linea tradizionale della volontà che, in quanto è potere dell'anima, non è coscienza, che sarebbe conoscenza. Ma proprio con l'essere su questa linea, esce dall'ambiguità di Cartesio, che mentre par che salvi il volere, come quella facoltà del fare che Kant dice facoltà di desiderare (attività di procurare qualcosa che non abbiamo e di cui abbiamo bisogno), dall'altra lo esclude, in quanto lo riduce al giudicare conoscitivo. Kant esce dall'ambiguità cartesiana in quanto dice: c'è accanto al fare del conoscere (fare teoretico), che, avendo in sé il giudicare, è attività sintetica (il conoscere così è attivo in quanto ha in sé il giudicare), anche un altro fare, quello della facoltà di desiderare, che può e deve elevarsi a volontà.

Kant esce dall'ambiguità cartesiana e quindi non pone la volontà solo come appartenente alla conoscenza, come invece lo sviluppo idealistico ha fatto, credendo di eliminare l'ambiguità cartesiana col ridurre l'attività a conoscenza, e ricadendovi invece in pieno, quando elimini i tanti equivoci in cui si è chiuso. Kant, invece, esce dall'ambiguità cartesiana ed esce anche dalla spinoziana esclusione del volere come forma specifica del fare, esclusione per la quale tutto ciò che poteva esser fatto è stato fatto

---

[19] Cfr. CARABELLESE, *Problemi filosofici della storia*, in *Il problema della storia*, pubblicazione del R. Istituto di Studi filosofici, n. 13, Milano, 1944, Bocca.

(attualismo spinoziano: tutto ciò che può essere, è già in atto). Si capisce che per Spinoza non ci possa essere volontà: non si vuole su ciò che è già fatto. È escluso quindi il poter fare. Non si capisce, invece, come, escluso il poter fare (attualismo contemporaneo italiano), si salvi il fare (atto puro). L'attualismo spinoziano è molto più profondo e coerente dell'attualismo gentiliano, il cui atto puro giudicativo è soltanto lui, Giovanni Gentile!

Kant invece dice: ci dev'essere accanto a quel giudicare, che è implicito nel conoscere e richiesto da esso, una facoltà di desiderare nella quale nasce, per l'intervento sovrano della ragione, il vero e proprio volere. Quando questo non nasca, la facoltà di desiderare rimane tale da esser sempre connessa con la fenomenicità del conoscere che le fornisce i motivi del desiderio. Se essa fosse non soggetta alla pura ragione sovrana, da una parte, e, dall'altra, anche separata dal concreto conoscere sintetico, sarebbe un fare puramente bruto e non di pensante. Kant, quindi, conferma che « nihil volitur quin cognitur ». È, anche questa, la posizione tradizionale comune a deterministi e a indeterministi: gl'indeterministi negano soltanto che il « volitur » sia determinato dal « cognitur », laddove i deterministi ammettono un nesso di necessità tra un determinato *cognitum* e lo stesso determinato *volitum*: in fondo per questi ultimi il conoscere è determinante, per i primi esso lascia il volere in perfetta indifferenza. Sempre, gli uni e gli altri, presuppongono la *cognitio* alla *volitio*.

Per Kant, nella facoltà di desiderare, il nesso della facoltà, essendo con le cose conosciute, è determinato necessariamente: vedo e quindi conosco qualche cosa, sento che mi farebbe piacere, la desidero, è necessario che io la desideri. Nella volontà, invece, che è volontà buona, il nesso c'è, ma non è con le cose determinate, e perciò è nesso di libertà. Kant supera la questione del « liberum arbitrium indifferentiae » (per il quale, in fondo, fare con libertà era fare a casaccio); lo supera, perché il nesso è non tra *cognitium* e *volitum*, ma tra *nosse* e *velle*. Abbandonate come motivi le cose fenomeniche, motivo unico rimane la pura conoscenza nella sua assolutezza di ragione (si sa che la ragione kantiana è l'assolutizzazione della forma intellettiva pura vuotata di senso). Quindi la *patologicità* della facoltà di desiderare, che conserva il tradizionale nesso con le cose conosciute che sono così determinanti, e quindi escludenti il vero e proprio fare di tale facoltà, e la *praticità* della volontà in cui la ragione sublima la facoltà di desiderare, spogliandola di ogni *pathos* del senso, e

rendendola, quindi, *autonoma*. Perciò la sua autonomia non è, come è stata intesa, il darsi delle leggi a se stessa (quasi in nessun punto Kant si presta ad essere interpretato così), ma un portarsi della volontà nell'essere, mediante la ragione, e riconoscere così la propria legalità, un riconoscersi volontà dell'essere (della cosa in sé), volontà in sé. Così è sradicato alle fondamenta quell'arbitrio soggettivistico, cui è stata ridotta l'autonomia kantiana. Proprio questa volontà dell'essere è la volontà kantiana, che perciò non è patologica (subordinata al sentire), ma libera e così puramente pratica.

Però, chiarito questo, vediamo che Kant si trova in un'alternativa: se con la volontà, in quanto è volontà buona, raggiungiamo l'essere, e se questa volontà raggiunge l'essere nel nesso ineliminabile che essa ha con la ragione, allora questa ragione deve essa stessa essere l'essere o raggiungerlo, altrimenti con la volontà non raggiungiamo l'essere, ma il vuoto della ragione che è quella vuota assolutizzazione della forma, che sappiamo. Questa esigenza della pienezza della ragione è un termine dell'alternativa. Se vogliamo evitarlo e mantenerci fedeli alla schietta formalità della ragione, per esigere che essa non possa esser riempita che di senso, allora la volontà, nel suo stretto nesso solo con la ragione vuota, avrà anch'essa questa vuotezza del formale conoscere della ragione, anche la volontà sarà vuota di essere. Insomma, *o la ragione è o ha l'essere, o la volontà è vuota*: se si punta sulla volontà buona in sé, la ragione ha l'essere; se si punta sulla ragione formale, la volontà è vuota. Kant bisogna che si decida ad abbandonare o la vuotezza della ragione (e quindi l'inattingibilità teoretica dell'essere) o la pienezza della volontà (e quindi la libertà pratica della coscienza). In genere Kant si è visto sotto questo secondo aspetto della volontà vuota, e si è detto che l'etica kantiana è formale: non si è visto che in tal caso bisognava abbandonare anche la sua libertà. O, se lo si è visto, si è ricorso al ripiego della identificazione dialettica di libertà (pratica) e necessità (teoretica).

91 — L'ESSERE DELLA COSCIENZA: ELIMINAZIONE DELL'ALTERNATIVA

a) *Dall'alternativa all'intellettualismo, dal quale essa è generata.* — Abbiamo visto come, tenendo conto della scoperta kantiana dell'essere — conto che nello sviluppo finora dato di Kant

non si teneva —, intendiamo molto più profondamente Kant nell'argomento che ora studiamo: rapporto tra ragione e volontà, cioè ragione come governatrice della volontà. Ma abbiamo visto anche che, inteso più profondamente Kant e il significato della ragione come governatrice della volontà, ci troviamo innanzi ad un'alternativa: o la ragione vuota dà la sua vuotezza alla volontà o la volontà piena richiede la pienezza della ragione.

Cercar di togliere quest'alternativa è nello stesso tempo sviluppare Kant: se, infatti, la eliminiamo ci troviamo innanzi a un insospettato sviluppo del suo pensiero. Ma, per toglierla, è necessario non superarla, ma risalire alla genesi per ritrovare l'errore. Qual'è, dunque, la genesi? L'alternativa nasce dal nesso tra volontà e conoscenza; questo nesso nasce dal considerare la volontà come non coscienza; il considerare la volontà come non coscienza nasce dall'identificare la coscienza con la conoscenza. Questo è lo stato d'animo che ancora persiste in quasi tutta la filosofia.

La posizione della coscienza come in tutto e per tutto uguale alla conoscenza (posizione ultima nell'analisi, ma prima come generatrice) genera l'intellettualismo, cioè la dottrina filosofica che riduce la coscienza a una pura specularità passiva [20]. L'intellettualismo, dunque, è generato da quest'ultimo errore che è il considerare la coscienza solo come conoscenza. Infatti — si è detto — conoscenza è conoscenza del vero; il vero, in quanto vero, è quel che è stato fatto [21]; e se il vero è il fatto, in quanto il fatto non è più da fare, il vero esclude il fare. E perciò, giacché la coscienza è la conoscenza, cioè la conoscenza esaurisce la coscienza, e giacché la coscienza ci pone innanzi a un fatto che non è più da fare, la coscienza non è fare, ma è lo « speculum » del fatto. Siamo alla concezione speculare della coscienza.

Ma allora [22] da questa stessa concezione della coscienza come non-fare, dipende l'altra dell'essere come non-fare anch'esso, come lo stare, il « factum » che perciò non ha bisogno di esser fatto.

---

20 La coscienza specchio dell'essere che è fuori di essa; in essa quindi solo immagini, ombre di essere, e non l'essere.

21 Diceva Vico: « verum ipsum factum »; e la sua posizione, per quanto rivoluzionaria nelle conseguenze attivistiche che se ne trassero, era la posizione tradizionale.

22 Non si fa mai l'analisi dell'intellettualismo perché le difficoltà volentieri si scansano. Ma il filosofo non deve mai scansare le difficoltà: il filosofare sta anzi proprio soltanto nel cercarle.

Quindi anche l'essere, come il sapere, è non-fare, per questa risoluzione della coscienza nella conoscenza. Siamo, dunque, dinanzi a un essere già fatto e a un sapere da cui è escluso il fare; siamo dinanzi all'ammissione che il sapere importa solo un piegar le braccia e negare qualsiasi attività.

b) *Il rovesciamento attivistico dell'intellettualismo.* — Dello intellettualismo è stata fatta una giusta condanna [23]: essere e sapere non sono un « non » (non fare): « esse est agere » (Spinoza); escludere il fare dall'essere è escludere lo stesso essere, è contraddirsi. Ma, non essendosi vista la genesi dell'intellettualismo, si è creduto di correggerlo con una esclusione, non con una correzione: non si è tolta la riduzione della coscienza a conoscenza, ma si è sostituita alla coscienza come conoscenza la coscienza come volontà! Si è detto: l'intellettualismo (gnoseologismo) ci pone dinanzi all'assurdo del « non » come essere e come sapere; si abbandoni, dunque, la conoscenza e si ritenga la coscienza volontà: così almeno il sapere sarà fare e l'essere sarà abbandonato al nulla della sua astrattezza. Così si è creduto di togliere, ma non si è tolto l'intellettualismo: si è sovvertita la posizione speculativa, ma non la si è corretta. I sovvertimenti sono solo sovvertimenti, sono irrazionali negazioni; non sono sante rivoluzioni, che tocchino e svolgano i principii. E il principio da toccare qui è la coscienza nelle sue esigenze fondamentali. Lasciare intatto il concetto che si aveva del conoscere e dell'essere, e negarlo per sostituirgli un altro concetto, che lo nega presupponendolo tal quale, non è togliere l'intellettualismo, ma ribellarsi senza aver la forza di mostrare che il principio, da cui esso nasce, è erroneo. « Principiis obsta » dice un vecchio adagio pragmatico; « ad principia » è il motto del filosofare e di ogni puro sapere. Un tale sovvertimento è l'attivismo umanistico (non si è detto più volontarismo), che ha preso due aspetti: *assolutistico*, come quello dell'attualismo nato dall'innesto di Fichte in Hegel, e dei vari esistenzialismi, moralismi, ecc.; *relativistico* (in cui si può far entrare anche la filosofia dei valori, in quanto ritiene che il valutare interessi l'uomo, non l'essere), come il pragmatismo di James, degli Schiller, dei Dewey ecc., il relativismo dei Simmel, il politicismo degli Spengler, i vari culturismi, ecc.

---

[23] Empiamente si è fatto consistere il platonismo in questo intellettualismo; l'essere ideale richiesto da Platone è ben altro.

c) *Il kantiano primato della ragion pratica come motivo di tale rovesciamento.* — A questo sovvertimento una piccola spinta l'ha data Kant col suo dichiarare il primato della ragion pratica (ragione governatrice della volontà) sulla teoretica. Ha dato una spinta perché parla di primato della ragion pratica riguardo alla ragion pura conoscitiva. Il primato di una forma della coscienza non è l'esclusione delle altre, ma bisogna stare in guardia: il « primus » mal si conserva « inter pares », e perciò molto facilmente esclude la parità e diventa l'unico, diventa il « Principium ». È quel che è avvenuto, dopo Kant, del kantiano primato della ragion pratica: ha eliminato la teoria da un lato, ha ridotta dall'altro la coscienza alla sola forma di volontà: eliminazione e riduzione che la filosofia tenta dinanzi alle difficoltà che l'esplicazione della teoria e delle altre forme di coscienza presenta, ma che la coscienza concreta non attua, perché dovrebbe sopprimere se stessa.

L'attivismo è, dunque, ancora intellettualismo, anche se intellettualismo ribelle, anche perché, nel ridurre tutto a bene, disconosce la specificità del bene; questo disconoscimento della specificità del bene come valore spirituale è uno dei caratteri dell'intellettualismo, anzi, è forse il carattere fondamentale; è il carattere per cui l'intellettualismo cade nel passivismo.

d) *Eliminazione del primato e correzione dell'intellettualismo nel coscienzialismo.* — « Dall'idealismo post-kantiano fino a tutto l'attivismo contemporaneo di tutti i colori e di tutti i gradi, si è vista la prima parte della... scoperta di Kant, ma, attratti dal primato della ragion pratica, che, benché proclamato dallo stesso Kant, è una diminuzione e quasi un mascheramento della sua scoperta e non uno sviluppo di essa, non solo non si è vista la seconda parte, ma la si è addirittura esclusa »[24]. La scoperta di Kant, cui qui si allude, è l'aver fondato la metafisica dei costumi. Ma col proclamare il primato della ragion pratica non si sviluppa la scoperta, perché, « chi ciò fa, esclude, senza accorgersene, anche la prima, e così in certo modo ricade in quell'intellettualismo (essenza dell'intellettualismo di fronte al bene è quella di non riconoscerne la specificità e perciò ridurlo al vero), che la scoperta di Kant aveva il merito di vincere definitivamente », o, almeno, di metterci in grado di vincere definitivamente. Nel campo della coscienza, l'intel-

---

[24] CARABELLESE, *Prefazione* a KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Firenze, 1936, Sansoni, p. VI.

lettualismo non riconosce la specificità del bene, e perciò lo riduce al vero. Il bene è lo stesso vero nella storia della filosofia a cominciare da Platone: è una identificazione che è una confusione. Riconoscere, al contrario, il vero come lo stesso bene importa la stessa identificazione e confusione, perché non è riconoscere il bene come valore spirituale specifico, altrettanto valido quanto il vero.

Chi, dunque, rovescia l'intellettualismo, « ricade nell'intellettualismo, giacché, anche nel rovesciamento di questo (cioè nella riduzione del vero al bene, invece che del bene al vero) c'è la piena accettazione di quello che è il presupposto (riconosciuto o non che sia esplicitamente) dell'intellettualismo: la non specificità del bene ». Il presupposto dell'intellettualismo (non specificità del bene come valore spirituale) rimane nell'attivismo. Non dobbiamo, dunque, rovesciare l'intellettualismo, perché, rovesciandolo, disconosciamo il vero, che non si può disconoscere senza negare la coscienza, e non ritroviamo il bene, la cui specificità richiede la specificità del vero.

Il primato kantiano era importato dalla tradizionale riduzione della coscienza a conoscenza e dal non vedere quindi la volontà per sé come coscienza. Allora, infatti, la volontà deve prender dalla conoscenza la coscienzialità e, nel suo riconoscersi attiva, dichiarare il suo primato. In tale necessità la volontà non è posta quando la conoscenza è riconosciuta, sì, coscienza (conoscenza non è più predicato, ma soggetto), ma, appunto allo stesso titolo, anche la volontà è coscienza; cioè il vero, che è l'oggetto della conoscenza, ha un valore spirituale come il bene, che è l'oggetto della volontà. Perchè si elimini dunque l'intellettualismo, che nasce dalla riduzione della coscienza soltanto a conoscenza, bisogna vedere con chiarezza che la coscienza esige delle forme sue diverse che hanno ad oggetto bene, vero e bello. Superiamo l'intellettualismo, quando, risalendone alla genesi, vediamo l'esigenza di forme diverse nella coscienza, cioè quando fondiamo il problema delle categorie — che si ritenevano le forme dell'essere in quanto oggetto della conoscenza — col problema delle facoltà — che si ritenevano le forme del soggetto cosciente [25]. Così le categorie danno quell'essere, del quale erano le categorizzazioni, danno l'essere a quelle facoltà che parevano essere solo del soggetto che, identificandosi con la coscienza, pareva non avesse essere; e le facoltà danno la coscienza

---

[25] Per il chiarimento e l'approfondimento di questo problema cfr. CARABELLESE, *La dialettica delle forme* (di prossima pubblicazione).

all'essere delle categorie. Su questa base va riveduta la categorizzazione non solo di Aristotele ma anche di Kant. Abolire il problema delle categorie, annullandole tutte, è solo una allegra e comoda trovata per andare avanti nella propria via senza scomodarsi a togliere le difficoltà che la ingombrano, è semplicismo che è ben lontano dall'essere semplificazione (chiarificazione).

In questa concreta fusione del problema delle categorie col problema delle facoltà spirituali è la via per vincere veramente l'intellettualismo, correggendo l'errore e mettendo in evidenza il valore della sua genesi. Il vero, ripeto, non è sopprimibile: esso non può essere cancellato dai valori spirituali; ogni tentativo fatto per annullarlo è destinato a fallire.

e) *Eliminazione dell'alternativa con l'essere coscienziale.* — E allora eliminiamo anche l'alternativa in cui si era chiuso Kant (§ 90, d). Abbiamo eliminata la passività di coscienza dell'intellettualismo col far propria anche del conoscere l'attività; abbiamo eliminata la non coscienza del fare identificato con la volontà, col far propria anche di questo fare la coscienza. Abbiamo trovato che essere è fare, e perciò così è sapere. Aveva ben ragione Cartesio quando diceva che essere è conservare, cioè fare; il fatto (essere vero) non è negazione: se non si conserva, si dilegua. È una grande scoperta, vista di sfuggita da Cartesio e ribadita da Spinoza nel principio che ciascun essere tende a conservare il suo essere. Dunque, essere è fare che è sapere. Questo il mio coscienzialismo: trovare cioè che intelletto, volontà e sentimento non si escludono, ma si richiedono tra loro, né uno di essi può avere il primato sugli altri: un tal primato ucciderebbe gli altri. Così, col fondere il problema delle categorie col problema delle facoltà, abbiamo portato l'essere nella coscienza e la coscienza nell'essere. Ed abbiamo così eliminata l'alternativa innanzi alla quale si trovava Kant, la quale nasceva da due punti falsi di Kant: 1) il falso nesso della conoscenza, ritenuta coscienza, con la volontà, ritenuta non coscienza; 2) la kantiana degradazione del conoscere a conoscere empirico, a conoscenza solo del fenomeno, degradazione dovuta alla eliminazione dell'essere dal conoscere, cioè allo gnoseologismo empirico che Kant prende dal suo tempo, e che egli dovrebbe superare e non supera con la istituzione della Critica nella sua aprioricità. Da questo la detta alternativa tra ragione vuota e volontà piena di essere.

L'alternativa è tolta quando si attende alla scoperta kan-

tiana dell'essere e si vede che la sua cosa in sé non può non essere noumenica. Il noumeno riempie la ragione allo stesso titolo a cui riempie la volontà. Questo il mio ontologismo: la semplice constatazione che il pensare, nelle sue essenziali forme, non può esser vuoto di essere: sarebbe un pensare invano. L'eliminazione, dunque, del primato della ragion pratica ci ha dato un luminosissimo sviluppo di Kant. La coscienza non può esser solo empirica; riconoscere l'essere del pensiero è superare il pericolo dell'empirismo. Tal pericolo Kant non ha superato in pieno: il conoscere è rimasto empirico, e quindi deriva la vanità del suo tentativo di eliminare tale empirismo dal volere.

Capitolo Quindicesimo

ALTERNATIVA E CIRCOLO NELLA PRATICA KANTIANA

92 — La moralità kantiana come antiteticità pratica

a) *Impostazione del problema: l'essere (soprasensibilità) del volere.* — Visto che per Kant, entrando nel regno della volontà, tocchiamo l'essere, il problema che nasce è duplice: sappiamo dunque qualcosa di questo essere, di cui nella conoscenza non sappiamo nulla? Ne sappiamo anche l'esistere?

Questi gl'interrogativi a cui dobbiamo rispondere. Ma per potere rispondere, avendo presente il pensiero kantiano nella sua intima logica, dobbiamo prima vedere come Kant sente [1] l'eticità, ricercandone anche l'eventuale possibile maggiore coerenza e profondità. Lo faremo a brevi tratti.

Punto di partenza di Kant è il « *valore assoluto della semplice volontà* » (p. 14), valore non condizionato da alcuna altra cosa, cioè *essere puro e semplice* al di là del divenire sensibile, essere *soprasensibile*. Ha dimostrato Kant questo punto di partenza, questa ammissione della soprasensibilità (essere) della volontà? Certo è consapevole dell'ammissione: dare alla volontà valore assoluto è « stimarla *tale che non le si attacchi utilità alcuna* » (p. 14), è stimarla non fenomenica, soprasensibile. L'ammissione è « strana » « non ostante ogni accordo della ragione comune con essa », tanto strana che nasce il sospetto che sia una pura fantasticheria della metafisica dogmatica [2].

---

[1] Quando dico « sente » non dico « sentire » nel senso patologico, né vivere nel senso empirico, ma come « sapere» (non dico soltanto « conoscere »), come intima esigenza di coscienza.

[2] Kant, *Fondazione ecc.*, cit., p. 14: « Tuttavia in questa idea del

In tutta la *Fondazione*, anzi in tutte le sue opere etiche, egli vuole eliminare questo sospetto: la metafisica della volontà, che egli fonda, deve essere critica e non dogmatica, deve cioè giustificare (critica della ragione) le sue asserzioni. È dunque da dimostrare il punto di partenza (tale dimostrazione è l'esigenza di ogni metafisica critica): « la volontà buona... come buona in sé » (p. 13), cioè « *il valore assoluto della semplice volontà* » (p. 14), *cioè l'essere*, la soprasensibilità (per Kant soprasensibilità vale essere), del volere che è bene [3].

b) *Dalla volontà buona* (α) *al dovere* (β). — C'è qualcosa di concreto, di volitivamente vissuto in cui è implicita la volontà buona, non più come semplice idea metafisica di cui possiamo dubitare, ma come qualcosa di concretamente saputo: il dovere. Nel dovere è implicita la volontà col suo valore assoluto [4]. Ecco trovato il terreno, su cui può ottenersi la dimostrazione critica, che deve eliminare il sospetto che l'essere della volontà sia una chimera dogmatica: *tal terreno è il dovere*. Il dovere è l'unica nostra consapevolezza concreta, in cui ci si presenti la volontà buona: dunque, esso contiene in sé la volontà buona. Ma come la contiene? Puramente e semplicemente volontà buona è eguale a dovere e dovere è eguale a volontà buona? Kant dice esplicitamente che dovere implica volontà buona, ma non si risolve solo nella volontà buona, perché è volontà buona « sotto certe soggettive limitazioni ed ostacoli ». Ma queste « soggettive limitazioni ed ostacoli » non

---

valore assoluto della semplice volontà, per cui nello stimarla non le si attacca utilità alcuna, sta qualcosa di così strano, che, non ostante ogni accordo anche della ragione comune con essa, pure può nascere il sospetto che forse, senza che noi ce ne accorgiamo, essa sia fondata soltanto su una fantasticheria che vola alto, e che si intenda falsamente la natura nello scopo per cui essa ha accoppiata alla nostra volontà la ragione come governatrice ».

[3] Questa identificazione del volere col bene riteniamo implicita nell'ammissione kantiana che « nessuna cosa possa essere ritenuta buona senza limitazione, all'infuori di una volontà buona » (p. 12). Che Kant tenga sempre ferma questa identificazione, e non cada poi (specialmente nella *Critica della ragion pratica*) in una intellettualistica concezione platonica del bene, già stante quindi al di là del suo essere volere o oggetto del volere, non si può dire.

[4] KANT, *op. cit.*, p. 18: « Per sviluppare il concetto di una buona volontà... noi vogliamo metterci davanti il concetto di DOVERE che contiene quello di una volontà buona ».

tolgono la coscienza della volontà buona, perché « lungi dal celare » il concetto di volontà buona, « e renderlo inconoscibile, piuttosto lo elevano col contrasto e perciò lo lasciano apparire più chiaro » (p. 18). Nel contrasto, la volontà buona rimane come più illuminata per la zona d'ombra che tali limitazioni le fanno intorno.

Per Kant, dunque, dobbiamo partire da qualcosa di concreto. Ma il dovere, esigenza di coscienza, è nelle azioni doverose. Quali sono queste? Attraverso incertezze, dalle quali a volte pare che Kant ammetta la conformità al dovere di talune determinate azioni e la contrarietà al dovere di talune altre [5], la risposta veramente critica di Kant sta nell'indicare i caratteri che le azioni devono avere per essere doverose, con le tre famose proposizioni del dovere (pp. 19-24), le quali si possono indicare così:

1ª proposizione: *praticità dell'azione doverosa*, praticità non nel senso di « che può essere agevole a farsi », ma di praticità pura kantiana (cfr. § 88) e che Kant ci indica soltanto con la sua negazione, cioè « non esser mossi a fare da una inclinazione », perché, in quanto inclinati, noi siamo determinati necessariamente dal fenomeno: non facciamo, ma ci facciamo trascinare da esso. Per chiarire l'idea, possiamo prendere un'immagine dal mondo fisico: l'impronta che un suggello di cera forma, non la forma, non la fa essa cera, ma il timbro che ve l'ha impressa. L'inclinazione, che l'uomo ha, è la sua patologicità, è l'impronta, nell'aver la quale non è egli l'agente, ma il paziente, nell'aver la quale egli non è pratico. La praticità kantiana, dunque, in questa sua non-patologicità, è proprio il contrario di agevolezza, facilità, possibilità di esser fatto senza sforzo, senza fatica, che costituiscono invece la praticità patologica, la praticità delle inclinazioni, la praticità della cera nel ricevere, non nel darsi l'impronta. La difficile praticità deve avere l'azione, secondo Kant, perché questa sia doverosa.

---

[5] *Ib.*, p. 18: « Tralascio qui tutte le azioni che sono riconosciute già come contrarie al dovere, sebbene siano utili per questo o quello scopo, giacché, essendo esse perfino opposte al dovere, non può mai nascer la quistione se esse possano esser *doverose*. Pongo anche da parte le azioni che in realtà sono conformi a dovere, ma per le quali gli uomini *non hanno* una immediata *inclinazione*, ma che essi pur fanno attrattivi da un'altra inclinazione. In tal caso infatti si può facilmente distinguere se l'azione conforme a dovere sia *doverosa* o sia nata da scopo interessato. Questa distinzione è molto più difficile ad osservarsi quando l'azione è conforme a dovere e il soggetto ha inoltre per essa una inclinazione *immediata* ».

2ª proposizione: *apriorità dell'azione doverosa dall'esperienza*, cioè sua non dipendenza dall'esperienza. È un carattere conseguente del primo: che l'azione doverosa sia pratica, in fondo, vuol dire che non abbia come motivo l'inclinazione, cioè che si liberi, nella sua motivazione, dall'esperienza che imprime quella inclinazione.

3ª proposizione: *il rispetto alla legge come massima dell'azione doverosa*. L'azione deve esser fatta non per questa o quell'altra cosa che possa essere utile, ma per rispetto alla legge che non è mai questa o quella cosa, ma praticità universale.

L'azione che risponda a questi tre caratteri è doverosa. In tale azione doverosa è implicita la volontà buona.

c) *L'imperativo*[6] *e la conseguente distinzione della volontà morale dalla buona.* — Per questi tre caratteri dell'azione doverosa traluce in questa la volontà buona. Ma non vediamo ancora in che si distingue il dovere dalla volontà in sé, che paiono identificarsi in quei tre caratteri. E Kant, invece, nell'indicare il dovere come racchiudente la volontà buona, ci ha aggiunto quel « sebbene » che abbiamo visto (§ 92, b). Dobbiamo, dunque, tener conto di « queste soggettive limitazioni ed ostacoli » e vedere se e come possano essere presenti alla volontà. Essi infatti importano una certa trasformazione della volontà buona che si viene a trovare nel dovere: *in questa volontà buona nasce l'imperativo.*

Mi spiego. La volontà in sé è resa tale dalla ragione governatrice (§ 89, d). Ora, nella concreta coscienza umana in quanto umana, abbiamo, sì, la ragione governatrice della volontà, e quindi la volontà in sé, ma l'abbiamo soltanto nella concreta azione umana doverosa, cioè l'abbiamo con le dette limitazioni. Ora, per questo essere la volontà buona circoscritta da queste limitazioni soggettive, ostacolanti l'essere della volontà buona, avviene che la legge — che deve, come motivo, sostituire l'oggetto dell'inclinazione della facoltà di desiderare — non è più pura e semplice legge: essa trovasi a dover fare la sostituzione di se stessa al-

---

[6] *Ib.*, p. 41: « Ogni cosa della natura opera secondo leggi. Soltanto un essere ragionevole ha la facoltà di agire secondo la *rappresentazione* delle leggi, cioè secondo principii, ossia ha una *volontà*». Ora, quando «la volontà in sé non è pienamente conforme alla ragione (il che è realtà nell'uomo), allora le azioni che sono oggettivamente riconosciute necessarie, sono soggettivamente contingenti, e la determinazione di tale volontà in conformità di leggi oggettive è *costrizione* ».

l'oggetto della inclinazione. Di questa sostituzione non c'è bisogno nella volontà in sé, perché in questa l'oggetto della inclinazione non compare; ma c'è bisogno di essa nell'azione doverosa, che ha di proprio, di fronte alla schietta volontà in sé, la comparsa dell'ostacolo soggettivo, cioè della inclinazione col suo oggetto. Così la legge dell'essere, la quale, per Kant, è la schietta universalità di tale essere, diventa, nell'azione doverosa, legge che comanda, legge che costringe, legge che elimina quell'ostacolo che si frappone al raggiungimento che la volontà deve fare dell'essere. *Nasce* in questa volontà buona, implicita nel dovere, *l'imperativo*, nel quale si è trasformata la legge, che, anche come principio (rappresentazione), non per questo era costrittiva nella schietta volontà in sé. Ritroviamo la natura specifica del dovere di fronte alla volontà buona: la costrittività.

La ragione governatrice della volontà trasforma il suo governo pacifico della volontà pura in governo guerriero contro le limitazioni e gli ostacoli che il soggetto pone all'essere della volontà in sé. Contro le tenebre del senso la luce dell'essere si arma, perché non sia penetrata dalle tenebre.

L'imperativo è, dunque, volontà buona, sì, ma in qualche modo trasformata dal valore costrittivo che assume la legge del governo di ragione. Nasce così la differenza fondamentale tra la « semplice volontà » (quella del valore assoluto, cioè la volontà buona, santa, perfetta, la volontà del bene) e la volontà doverosa, cioè la volontà morale. La prima non è affatto volontà doverosa, perché in essa non c'è costrizione, in quanto non c'è limitazione, ostacolo; laddove la volontà doverosa è, sì, volontà del bene, ma profondamente trasformata dall'imperativo portato in essa dal dovere. La spontaneità del bene è divenuta costrizione al bene: non valgono imperativi per la volontà divina, come non c'è dovere, in generale, per una volontà santa: volontà santa e legge fanno una cosa sola [7]. Bisogna aver sempre presente questa distinzione per intendere Kant, nel suo valore e nel suo travaglio.

---

[7] *Ib.*, pp. 42-43: « Una volontà, dunque, perfettamente buona starebbe certo anch'essa sotto leggi oggettive (del bene), ma non per questo potrebbe essere rappresentata come costretta ad azioni conformi a quelle leggi, giacché essa, per sé, per la sua stessa costituzione soggettiva, può essere determinata soltanto dalla rappresentazione del bene. Perciò non valgono imperativi per la volontà divina, e, in generale, per una volontà *santa*; il *dovere* qui non è a suo posto, giacché la volontà è già per sé concorde necessariamente con la legge ».

Colleghiamo i quattro passi, risalendo al primo. Il bene che c'è nella volontà buona, che, anzi, è la semplice volontà in sé è l'essere. Da questo essere, nella concreta azione umana doverosa, tentano separarci le « soggettive limitazioni ed ostacoli », la cui soggettività ci indica come oggettivo quell'essere, che ne è ostacolato (Kant rimane nello gnoseologismo, l'essere è sempre solo l'oggetto); la moralità, quindi, è soltanto la costrizione dell'inclinazione soggettiva da parte della volontà oggettiva, del senso da parte della ragione, della patologicità da parte della praticità, *del soggetto da parte dell'oggetto*. Questa concezione etica è la conseguenza dello gnoseologismo, persistente anche in Kant, per cui l'essere è solo oggetto e il soggetto è lanciato fuori dall'essere. Portare Kant a ritrovare se stesso nella sua ontologica coerenza profonda è correggere quello gnoseologismo che aduggia il pensiero filosofico ancora oggi.

d) *La moralità come antiteticità.* — Così si ripresenta nel campo pratico quella lotta che Kant aveva posta in evidenza e conciliata con la Critica nel campo teoretico: la lotta prima tra due scienze (la geometria « experientiae interpres » e la metafisica « scientia causarum ») e poi tra due facoltà (senso ed intelletto). La lotta pare conciliata nel campo teoretico, in quanto il mondo del sentire diventa informe materia che riempie la forma del mondo intelligibile. Essa si ripresenta qui inconciliata tra ragione e senso. Essere in questa lotta con la ragione contro il senso è essere morali. Il bene è presupposto alla moralità; e il presupporlo in qualche modo lo scinde da essa. Questa la difficoltà in cui si trova l'etica kantiana.

93 — Lo sviluppo del problema etico kantiano: I - L'analisi

a) *L'alternativa intrinseca al volere kantiano tra l'antiteticità morale (dovere) e la praticità legale (volontà buona): conseguente eliminazione dell'essere.* — Una volta chiarito che la moralità kantiana, in fondo, è antiteticità pratica, troviamo Kant in una nuova alternativa. La prima alternativa esaminata era tra la vuotezza della ragione conoscitiva e la pienezza della volontà attiva, cioè l'alternativa era tra conoscere e volere. Qui ci troviamo di fronte a una nuova alternativa, nel campo del volere. Infatti — possiamo doman-

dare — ciò che ha valore, cioè ciò che è incondizionato, in fondo, l'essere, è l'antiteticità morale, ovvero è la semplice volontà, quella volontà buona che è la praticità pura?

Se rispondiamo sì alla prima domanda, allora si afferma che si ha la lotta per la lotta, che l'essere è antiteticità, è lotta. Or se l'essere è tale, in verità non v'ha bene che come essere sia eterno. Il posto del bene è preso dal successo effimero che l'uomo consegue nella lotta: successo, che significa soltanto forza per nuova lotta. Bene diventa questo successo condizionato dalla lotta: in una concezione antitetica della realtà il bene è tolto, come è tolto il vero. Kant non vuol togliere né l'uno né l'altro: dichiara attingibile l'uno, non attingibile l'altro. Ma se l'essere reale della volontà è questa antitesi che è la volontà kantiana, in verità il bene non è attingibile, perché sarebbe tolto. L'uscita kantiana dall'alternativa pratica non può essere, dunque, quella che a tale alternativa dette il pensiero postkantiano, a cominciare dall'idealismo etico fichtiano, a finire all'etica del successo hegeliana. Questa sopprime l'etica kantiana della intenzione, del sacrificio: essa accetta, come primo assoluto principio, la lotta come l'Assoluto; ed affermata questa come Assoluto, il bene, ripetiamo, è sostituito dal successo; non v'ha più nulla, a cui si debba sacrificare. Cioè l'alternativa è risoluta, ma è risoluta sopprimendo quel bene, a spiegare il quale l'alternativa nasceva.

Non è, dunque, questa la via che può prendere Kant. Ed effettivamente egli non prende questa via. Ma può egli prendere l'altra, per la quale l'essere, per essere praticità pura, non consente imperativi e quindi non ha bisogno di moralità, che nascerebbe soltanto da una indebita presenza del fenomeno ad ostacolo dell'essere? L'essere della volontà allora, cioè il bene, non avrebbe bisogno di moralità. E allora questa praticità pura svelerebbe il suo vero essere di pura teoreticità della ragione conoscitiva. Il bene sarebbe perduto a pro del vero: la praticità pura sarebbe la tradizionale visione beatifica di Dio, che è l'essere. Ogni fare ci immetterebbe nel mondo che è fenomenico: come nel conoscere kantiano non superiamo il fenomeno sempreché qualcosa conosciamo, così nel volere kantiano, sempreché qualcosa facciamo, facciamo qualcosa di mondano, di fenomenico. Il valore vero sta al di là di questo nostro fare, il nostro fare non lo attinge. L'alternativa kantiana tra teoria e pratica si ripercuote più cruda nell'ambito stesso della pratica: questa par che non possa salvarsi o dall'essere fenomenica come la conoscenza, se essa è l'antitesi del

dovere, o dall'essere pura conoscenza, se essa è la praticità pura della volontà santa. Nell'uno o nell'altro caso, si prenda come valore assoluto la moralità o il bene, *sempre l'essere della volontà (il bene) viene ad esser tolto*: è tolto nel caso in cui si prenda come valore incondizionato l'antiteticità morale, perché, come abbiam visto, è sostituito dal fenomenico successo. È tolto quando accettiamo come valore incondizionato il puro bene, perché questo è sostituito dal vero: la praticità pura diventa l'inattiva (non pratica) teoreticità pura: siamo alla concezione statica dell'essere (gnoseologismo), la quale, sempre che fu vista con chiarezza, non poteva non essere negata, perché affermare un essere che sia non fare è affermare l'essere che non è. Hegel codifica questa proposizione contraddittoria, e perciò, lungi dal salire all'essere che sia fare, mobilizza la staticità nel divenire e scambia questo con il fare, confermando il sofisma surrettizio, che aveva dato luogo alla concezione statica dell'essere.

Comunque, perciò, si esca dall'alternativa, si finisce col negare quell'essere della volontà, che Kant aveva promesso di farci conquistare. Eppure bisogna uscire dall'alternativa, e non se ne esce se non si conquista per l'essere l'attività; e tale attività non si conquista, se non se ne vede la concretezza; e non se ne vede la concretezza, finché si concepisce l'essere, come Kant ancora fa, soltanto come oggetto e non anche come soggetto. È questa la ragione, che ci risulterà in seguito sempre più chiara, per cui Kant non poteva uscire dall'alternativa: il suo essere, privo di intrinseca attività nella sua astratta oggettività, non consente di essere bene e non consente neppure di essere vero: non consente alcun valore, che è eternità positiva e non negativa, fare e non stare, essere e non cominciare e finire (divenire).

Ma, nonostante l'alternativa, è pur evidente che Kant aveva cominciato a darci un tale essere concreto, che non fosse soltanto divenire e che avesse intrinseca l'attività. È il significato dell'aver egli istituito la metafisica critica, verso la quale egli avvia. Metafisica critica che deve risolvere il problema dell'*essere, che sia un fare, che non sia un negare*. L'attività che finora (culmine Hegel) si è conquistata all'essere, è attività negativa: bisogna conquistargli l'attività positiva, cioè liberarlo dallo scambio col divenire, che fa negare l'essere e porre lo stesso divenire come negatività.

b) *Il problema etico di Kant: la possibilità analitica e sintetica dell'imperativo*. — Cerchiamo, dunque, di vedere come Kant

ci avvii verso l'essere che è il bene, pur attraverso l'antiteticità dell'azione morale, continuiamo cioè lo studio della coscienza doverosa. Per giungere all'essere della volontà bisogna risolvere il problema dell'imperativo, nel quale finisce la volontà della concreta azione umana. *È il problema della sua possibilità*: solo la possibilità dell'imperativo può rendere possibile la presenza dell'essere nell'azione doverosa. Detta possibilità, per Kant, è *analitica e sintetica*: perché si arrivi all'essere bisogna che essa sia anche sintetica.

Chi segua la divisione che io ho fatto di questo aureo libriccino kantiano, vede che le due parti in cui è posto e risoluto il problema sono la parte C (*Concetto dell'imperativo*), in cui è risoluto il problema della possibilità analitica, e la parte D (*Sua sinteticità a priori*), in cui è risoluto quello della possibilità sintetica. L'analisi ci è data nella distinzione dell'imperativo categorico dall'ipotetico e nelle famose tre formule del primo, le quali si compendiano nel regno dei fini. La sintesi ci è data dalla libertà, la quale, dunque, deve risultarci e ci dà la soluzione del problema, che la coscienza doverosa, nel suo racchiudere la volontà buona, presenta al filosofo.

Di tal problema *l'impostazione* ha come suo fondamento il governo della volontà (facoltà pratica) da parte della ragione (facoltà teoretica) nella sua universalità (quindi l'universalismo delle formule esaurienti il concetto dell'imperativo categorico). *La soluzione*, invece, ha come suo fondamento il risultare della libertà.

Del governo della ragione, come principio sul quale il problema si imposta, vedemmo già le difficoltà (Cap. XIV). Non minori difficoltà presenta il principio che fornisce la soluzione di quel problema così impostato, la libertà. Le vedremo almeno in parte. Per ora facciamo notare che tal principio era già dato a Kant dalla soluzione della terza antinomia. Questa però non ci aveva spiegato, né poteva spiegarci in campo teoretico, come mai potesse *risultare* la libertà. Qui, in campo pratico, Kant farà sforzi potenti perché essa risulti, senza pur risultare come intuizione, la quale darebbe, sì, la sinteticità, che è necessaria perché la libertà risolva il problema della sintesi (e cioè della vera e propria realtà che qui dovrebbe essere l'essere), ma toglierebbe l'essere e ci porterebbe nel campo della realtà fenomenica, come avviene per la conoscenza, nella quale appunto il contatto con l'essere avviene mediante l'intuizione. Né può, d'altra parte, la libertà rimanere una

idea, senza compromettere seriamente la sinteticità, che essa sola garantisce, dell'imperativo categorico.

Questa la difficoltà in cui si trova Kant: deve dirci come risulti la sintetica libertà, pur senza risultarci come intuizione o richiedere la intuizione di qualche cosa. Da questa difficoltà uscirà Kant col dichiarare la libertà un postulato nella *Critica della ragion pratica*. Nella *Fondazione* forse non la sente ancora e non è ricorso a questo che pare un espediente. La *Fondazione* rimane, in fondo, alla soluzione della terza antinomia.

C'è però sempre, a temperare l'ineffabilità pratica, la ragione teoretica governativa, ché è a questo governo che devonsi le tre famose formule dell'imperativo. Siamo con esse nella schietta possibilità analitica: la formulazione dell'imperativo come non garantisce l'essere, ci dà soltanto il concetto.

c) *Dall'imperativo categorico* (γ) *al regno dei fini* (δ) *nella autonomia della volontà*. — Dobbiamo ora noi, dunque, nella impostazione e soluzione del problema della volontà date da Kant, cercare una risposta all'indagine dell'essere e dell'esistere richiesti nel campo della volontà per dette impostazione e soluzione del problema.

E dobbiamo cominciare col vedere in qual modo il concetto dell'imperativo si risolva in quello di regno dei fini. La coscienza doverosa, diventata imperativo, non dovrebbe essere formulabile in proposizioni, che finirebbero col comandare qualcosa, mentre il dovere, abbiamo visto, deve risolversi nel *puro comando*, che è *pura costrizione del tempo, pura antitesi* con esso.

1ª formula: « Agisci così come se la massima della tua azione debba diventare, mediante la tua volontà, la legge universale della natura » (p. 55). Per comprendere bene questa prima formula dell'imperativo, che è il concetto puro dell'imperativo categorico, bisogna aver presente il significato di massima: massima è la legge stessa, ma soggettivata, cioè divenuta motivo dell'azione doverosa, in sostituzione di ogni possibile oggetto dell'inclinazione. Kant dà i soliti quattro esempi, dei quali due riguardanti i doveri perfetti: 1) dovere perfetto verso di sé (conservare la propria vita); 2) dovere perfetto verso gli altri (dire la verità); e due riguardanti i doveri imperfetti: 1) dovere imperfetto verso di sé (sviluppo dei talenti); 2) dovere imperfetto verso gli altri (procurarne la felicità).

In questa esemplificazione, che Kant ripete per ciascuna for-

mula, il dovere non è più esigenza, schietta coscienza doverosa, ma è determinato in singole azioni prescritte, che non possono non essere fenomeniche e quindi non immiserire il Bene (semplice volontà) in tali determinate azioni fenomeniche. Kant non si accorge che, così facendo, demolisce il fondamento (ragion pura) della sua etica. Quando, ad esempio, determina il dovere della verità, questa verità che deve esser detta non può essere che una verità di fatto, e per questa possiamo domandare: è proprio sempre dovere dire tale verità? Anche quando dirla sarebbe negare un valore, e non dirla sarebbe invece affermarlo a costo anche di sacrificare la propria vita? Il fatto, qualunque esso sia, non sarà mai fissazione o distruzione di un valore, il che richiede che dal fatto si scenda in quella che Kant dice intenzione profonda. La menzogna condannabile è la vile menzogna che tende a salvare, o, peggio, a render più grasso il proprio materiale vivere. È, dunque, resa condannabile non dal suo esser menzogna di fatto, ma dalla intenzione profonda che la sostanzia. Simili argomentazioni si possono ritrovare per ciascuno dei quattro esempi kantiani nella loro tipicità. Invito a farne ricerca: può esser utile esercitazione speculativa e approfondimento, affinamento della intenzionalità nell'agire.

Il dovere-esigenza è intraducibile nel dovere determinato di singole azioni, dovere che direi d'ufficio. Immiserire quello in questo è togliere il fondamento anche a questo, cioè togliere il dovere.

Da questa prima formula, che è il concetto dell'imperativo, passiamo alla seconda, che Kant stesso dice esplicitamente, sebbene non diffusamente, essere « la realtà dell'imperativo pratico » (cfr. nota 63 del mio commento):

2ª formula: « Agisci così che tu tratti l'umanità, così nella tua come nella persona di ogni altro, sempre contemporaneamente come fine e non mai soltanto come mezzo » (p. 67). Umanità dev'essere intesa qui come insieme di enti ragionevoli. Di questa finalità, che è il passo importante che Kant fa, nell'analisi della volontà (cfr. nota 65), con questa seconda formula, ci occuperemo diffusamente.

La terza formula, come la realtà del concetto, è la fusione delle prime due:

3ª formula: « L'idea della volontà di ogni essere ragionevole come di una volontà che detta leggi universali ». Il dettar leggi universali Kant dimostra che non può essere altro che l'autonomia della volontà: chi detta leggi universali veramente, senza es-

sere determinato in questo da alcun che, trae le leggi da sé a legge; e la volontà è legge, ed è quindi legge di se stessa (si ricordi quanto si è detto della semplice volontà nel suo valore assoluto, cfr. § 89).

Dalla autonomia della volontà, che è la stessa terza formula dell'imperativo nel suo riassumere le prime due (universalità e finalità), nasce la magnifica concezione kantiana del regno dei fini, che vediamo dallo stesso Kant così definito: « Il concetto di ogni essere ragionevole che deve considerar sé come legislatore universale mediante tutte le massime della sua volontà [è compendiata l'universalità della prima formula con l'autonomia della terza], per giudicare da questo punto di vista se stesso e le sue azioni, porta ad un concetto molto fecondo che gli è annesso, cioè al concetto di *un regno dei fini* » (p. 74). Così la finalità della seconda formula emerge dalle caratteristiche della prima e della terza (universalità ed autonomia). L'imperativo culmina e si compendia nel regno dei fini: « Gli esseri ragionevoli [8], infatti, sottostanno tutti alla seguente legge: ognuno di essi (vedi seconda formula) deve trattare se stesso e tutti gli altri *giammai soltanto come mezzo*, ma sempre *anche come fine in sé* » (pp. 74-75), e, cioè, come qualcosa d'incondizionato. Il mezzo è condizionato a quella cosa per ottener la quale esso è un mezzo: quindi esso è qualcosa di condizionato, cioè qualcosa che deve negare il suo essere per un altro essere. Il fine puro, invece, il cui essere non può essere negato perché non può essere mezzo, è incondizionato. Il ragionevole, quindi, come fine, è essere che non finisce mai di essere, che non ha mai una fine, perché è un fine. Questo il regno dei fini, la cui ultima parola è l'autonomia della volontà [9]. Nel regno, dunque, che pur riassume le formule dell'imperativo, e quindi è lo stesso imperativo, troviamo riaffermata esplicitamente l'autonomia della volontà, in quanto « per la sua costituzione essa è legge a se stessa » (p. 86). Con questa autonomia vigente nel regno dei fini, la coscienza doverosa finisce nella semplice volontà

---

[8] Kant non limita gli esseri ragionevoli all'umanità. Ci sono altri esseri ragionevoli? Kant non se lo domanda, e sarebbe infatti un problema mal posto. Non si limiti l'essere alla natura e questa non limitazione kantiana della ragionevolezza all'uomo troverà la sua plausibile spiegazione, senza dover ammettere o negare altri esseri ragionevoli oltre gli uomini.

[9] *Ib.*, p. 86: « L'autonomia della volontà come principio supremo della moralità ».

che era stato il suo punto di partenza, la coscienza doverosa si riconosce in circolo — come meglio vedremo in seguito — con la semplice volontà.

Se principio animatore del regno dei fini è l'autonomia, e l'autonomia in fondo è la volontà stessa, che, in quanto legge, è autolegge [10], principio della coscienza doverosa nella sua imperatività è la volontà [11].

Quando si pensi a questa subordinazione della coscienza doverosa alla semplice volontà, che, nella sua autonomia, è la stessa volontà in sé, cioè la volontà di Dio, si vede che l'autonomia della volontà ha suscitato tanto scandalo, solo perché è stata falsata dagli uni (gli idealisti postkantiani), non compresa o non voluta comprendere dagli altri (i trascendentisti tradizionali). La concezione tradizionale di Dio, in nome della quale si lanciano tutte le accuse contro la kantiana autonomia della volontà, è confermata, non tolta. La volontà autonoma è proprio non la volontà umana (che è soltanto la coscienza doverosa), ma la volontà di Dio, che è semplice coscienza che è valore assoluto, di Dio concepito da Kant proprio alla maniera tradizionale.

Quel che Kant qui aggiunge, qualche volta anche in maniera esplicita, è solo questo: siccome Dio non può in nessun modo risultare all'uomo nella conoscenza, così egli ha dato l'*unico mezzo* per divenire graditi a Lui, mezzo che dev'essere assolutamente in nostro potere: *l'essere morali*. Per questo noi sentiamo, noi sappiamo il valore assoluto della volontà di Dio. Dobbiamo, dunque, chiuderci nella volontà morale, se vogliamo attuare la costituzione che Dio ci ha data. Con questo fastigio dell'autonomia della volontà nel regno dei fini, Kant ha compiuta l'analisi dell'imperativo e quindi anche della coscienza doverosa [12]. Si deve affrontare il problema della sua sintesi.

---

[10] *Ib.*, p. 86: « L'autonomia della volontà è quella sua costituzione, per la quale essa è legge a se stessa (indipendentemente da ogni qualità dei suoi oggetti) ».

[11] *Ib.*, p. 86: « Il principio della autonomia è dunque: non scegliere altrimenti che in modo che le massime della scelta siano, nello stesso volerle, concepite anche come legge universale ».

[12] *Ib.*, pp. 86-87: « Che il detto principio della autonomia sia l'unico principio della morale, si può dimostrar benissimo con la semplice analisi dei concetti della moralità. Con detta analisi infatti si trova che il principio di questa è necessario che sia un imperativo categorico, e questo poi non comanda nulla più o nulla meno che proprio questa autonomia ».

94 — Lo sviluppo del problema etico kantiano
II - La sintesi

a) *Dall'autonomia analitica della volontà morale alla sua autonomia sintetica.* — La possibilità della coscienza doverosa, che finora risulta a Kant, è soltanto analitica, cioè è possibilità dedotta dal concetto che abbiamo e dobbiamo avere dell'imperativo categorico; cioè, a stare ai sottintesi kantiani, è possibilità solo logica e non reale, *è un poter pensare la moralità, non è ancora un poterla attuare* [13]. Questa possibilità di attuazione è quella che Kant dice *sinteticità*: ed è questa che *devesi ancora dimostrare.*

Ora, siccome nella conoscenza giungiamo soltanto alla cosa fenomenica, ma nel campo volitivo giungiamo, possiamo giungere, se veramente vogliamo, all'essere (alla cosa in sé), così dobbiamo dimostrare la possibilità di attuare l'essere con la nostra attiva coscienza morale: questa la sinteticità dell'imperativo, sinteticità, dunque, ben diversa da quella che raggiungono le intellettive categorie kantiane. Pure, nonostante questa diversità, è sempre la Critica quella che ci può procurare anche la sinteticità dell'imperativo [14]. È sempre la Critica e non la pura analisi (metafisica) dogmatica, perché soltanto la Critica, a parere di Kant, dimostrando la capacità del potere conoscitivo umano, ci dice se e come esso raggiunge l'essere.

Vediamo, dunque, come la Critica dimostri qui quel che aveva negato altrove: la capacità del potere conoscitivo umano per

---

[13] *Ib.*, pp. 93-94: « Noi sviluppando il concetto di moralità universalmente in uso [il concetto della coscienza comune, cioè di tutti, filosofi e non filosofi] abbiamo soltanto dimostrato che una autonomia della volontà aderisce inevitabilmente ad esso, anzi gli sta a fondamento. Chiunque dunque ritiene la moralità qualche cosa e non una chimerica idea senza verità, deve anche ammettere l'addotto principio di essa. Questa parte era dunque, come la prima, soltanto analitica. Ora che la moralità non sia una chimera... richiede un *possibile uso sintetico della ragion pura pratica* ».

[14] *Ib.*, p. 94: «Al quale possibile uso sintetico della ragion pura pratica noi non possiamo arrischiarci senza far precedere anche una *Critica* di questa facoltà della ragione, Critica, della quale noi presenteremo nell'ultima parte i tratti fondamentali sufficienti al nostro scopo ». Questi « tratti fondamentali », che sono le prime linee della *Critica della ragion pratica*, sono, a nostro avviso, molto più efficaci di questa Critica, che, in certo modo, appiattisce sul piano gnoseologico le linee che qui rimangono più sul piano volitivo.

tale raggiungimento. Si ricordi che tal potere qui è rappresentato dalla ragione, che si fa governatrice della volontà. Ora in questa ammissione, che è il suo punto di partenza, Kant ci ha messo già a contatto con l'essere, con la cosa in sé. Questa, che nelle affermazioni puramente teoretiche della ragione diventa il dialettico noumeno, qui, nel campo pratico, è la stessa volontà in sé: la facoltà pratica (facoltà di desiderare) è trasformata radicalmente da questo contatto con la ragion pura in volontà in sé. E questa volontà in sé, che ha un valore assoluto, è lo stesso essere, la stessa cosa in sé, non dialetticamente noumenizzata, ma praticamente attuata nella coscienza doverosa.

Era quindi molto facile il compito che qui si assumeva la Critica: la cosa da dimostrare era stata già implicitamente ammessa. E ciò Kant stesso viene a confermare, quando riconosce la sinteticità di quella autonomia della volontà, che è stata l'ultimo portato dell'analisi [15]. Così, quando si determina come libertà [16] l'ultimo risultato analitico (autonomia) a cui si è giunti e così lo si ritiene sintetico, non si fa che riattaccarsi a quella volontà buona, che è stato il punto di partenza, e che si riconosce sintetico e non analitico, reale e non logico, essere e non pensiero e neppure fenomeno. La sinteticità si ottiene con l'abbandonare l'antiteticità morale e col rifugiarsi nella praticità volitiva. Ma se questa è sintetica, e l'unica sintesi possibile ci è data da essa, tutta la faticosa costruzione kantiana della coscienza morale come antiteticità risulta vana e d'ostacolo: bisogna demolirla per raggiungere la sinteticità. L'autonomia non è l'esclusione del patologico in quanto eteronomo, e quindi non è la lotta della volontà con questo, ma è la praticità pura della volontà in sé. Tutta questa trasformazione della pura legge in comando diventa una indebita introduzione dell'uomo empirico, risultante alla conoscenza, nel pensante (ragionante puro), risultante alla volontà. Siamo a quell'alternativa che abbiamo già messa in evidenza (§§ 90, 91).

---

[15] *Ib.*, p. 96: « Frattanto l'ultima [l'autonomia della volontà] è pur sempre una proposizione sintetica [questa proposizione è il fulcro del passaggio kantiano dal puro logo all'essere] — quella volontà, la cui massima può sempre contenere in sé se stessa considerata come legge universale è una volontà assolutamente buona ».

[16] *Ib.*, p. 96: « Che cos'altro può essere la libertà della volontà se non autonomia...? ».

b) *La proposizione sintetica della volontà.* — Ma vediamo perché Kant ritiene sintetico quello che abbiam trovato ultimo risultato dell'analisi e cioè l'autonomia. Intendiamo tal perché se analizziamo la struttura sintattica della riferita proposizione, con cui Kant enuncia l'autonomia nell'atto di dichiararne la sinteticità. Eccone il soggetto: « quella volontà, la cui massima può sempre contenere in sé se stessa considerata come legge universale »; ed eccone il predicato: « è una volontà assolutamente buona ». *Il soggetto è la coscienza doverosa*, che abbiamo analizzata (si parla infatti di massima che è soggettiva, e che in tal coscienza è la legge fatta motivo soggettivo di azione); *il predicato la volontà buona*, da cui siamo partiti. La proposizione è sintetica perché il predicato viene in qualche modo ad arricchire il soggetto: si riconosce in questo quella assolutezza che come soggetto non ha. In questa sintesi sintattica Kant vede sempre raggiunta (in modo a priori o a posteriori che sia) la realtà (fenomenica o supersensibile che questa sia). Questa sintesi qui ci sarebbe: il predicato aggiunge l'assolutezza della volontà buona alla coscienza morale. Deve, dunque, esserci la realtà, che qui (trattasi di assoluto, e non ci si fonda su intuizioni) è lo stesso essere e non il fenomeno. Ma Kant non si accorge che qui, in verità, il soggetto, che dovrebbe essere la coscienza morale nella sua antiteticità col senso, è la coscienza, spogliata di questa antiteticità e ridotta soltanto a quella autonomia, che è la stessa volontà buona costitutiva del predicato. Soggetto e predicato sono la stessa autonomia della volontà. Perciò il predicato c'è già nel soggetto; a meno che non trasformiamo profondamente la coscienza morale kantiana, spogliandola dell'antiteticità e dandole una soggettività concreta non costituita di senso. In tal caso il predicato (volontà buona) sarebbe la pura volontà oggettiva, assoluta, ed il soggetto (coscienza morale) sarebbe dato dalla massima, in cui si è singolarizzata la legge. Noi soggetti, in questo elevare i nostri motivi soggettivi (massime) a legge oggettiva, conquisteremmo l'essere, saremmo veramente. E allora non è più da parlare di autonomia.

Ma veniamo a quella che è veramente la sintesi kantiana.

c) *Il terzo* quid *richiesto dalla sintesi: la libertà come avviamento ad esso.* — Com'è dunque possibile la sintesi kantiana dell'imperativo categorico? In genere la sintesi, ci dice qui Kant [17],

[17] *Ib.*, pp. 96-97: « Tali proposizioni sintetiche poi sono possibili

è possibile mediante il nesso che collega due nozioni (che qui sono la coscienza morale e la volontà buona) con un terzo *quid*. Questo *quid* sarebbe la realtà stessa: nel campo gnoseologico sarebbe la cosa di cui abbiamo l'intuizione, qui il *tertium quid* è l'essere stesso.

Non lo si deve confondere con « il nesso » che, connettendo ciascuna di queste due nozioni con uno stesso terzo *quid*, le connette tra loro, divenendo il *medium* in cui si identificano. *Questo medium, questo nesso è la libertà,* che perciò non è il *tertium quid*, ma ciò che porta soggetto e predicato in questo *tertium quid* [18]. Distinguendo, infatti, tra concetto negativo (« indipendenza da cause estranee ») [19] e concetto positivo di libertà, vediamo che la libertà positiva è l'autonomia della volontà [20]. Essendo eteronomia il riportare il mio causale potere (agente di un effetto) a qualche altra cosa di cui io sia effetto, sarà autonomia il riportar tale mio potere non a qualch'altra cosa, ma a me stesso, sarà il non uscir della causa agente da se stessa alla ricerca genetica del proprio potere causale. Il nesso col terzo *quid*, ciò in cui si identificano la coscienza morale soggetto dell'imperativo sintetico e la volontà buona predicato di esso, è l'autonomia che è la stessa positiva libertà e che si ritrova come autonomia nel soggetto in base agli imperativi che lo costituiscono e come libertà nel predicato in base al suo essere praticità pura, valore assoluto irriducibile ad altro.

---

soltanto quando due nozioni sono reciprocamente legate tra loro mediante il nesso con un terzo *quid*, in cui devonsi trovare l'una e l'altra ».

[18] *Ib.*, p. 97: « Il concetto *positivo* di libertà fornisce questo terzo *quid*, che non può essere, come per le cause fisiche, la natura del mondo sensibile (nel cui concetto convengono i concetti di qualcosa come causa in rapporto a *qualcos'altro* come effetto). Che cosa sia questo terzo *quid* verso cui ci indirizza la libertà, e di cui abbiamo una idea apriori non si può ancora mostrare qui subito ».

[19] *Ib.*, p. 95: « La *volontà* è una specie di causalità degli esseri viventi in quanto sono ragionevoli, e la *libertà* sarebbe di tal causalità quella proprietà per cui essa può essere agente indipendentemente dalle cause estranee *che la determinano* ».

[20] *Ib.*, p. 96: « Essendo la necessità naturale eteronomia delle cause agenti (ogni effetto è possibile soltanto secondo la legge che qualcosa d'altro determini alla causalità la causa agente) [effetto " a " dipendente dalla causa " b " che non è " a "; effetto " b " dipendente dalla causa " c " che non è " b " ecc.] che cos'altro può essere la libertà della volontà se non autonomia, cioè la proprietà per cui la volontà è legge a se stessa? ».

d) *Il circolo tra volontà buona e volontà morale.* — Ma arrivati a questo punto, in cui stiamo per guadagnare la sintesi dell'imperativo, in quanto abbiamo già ritrovato ciò che ci deve menare a quel terzo *quid* che è lo stesso essere, Kant fa notare: badate che qui c'è un circolo[21]: una volta prendiamo a principio la volontà buona con la sua libertà per ritenerci morali; e un'altra prendiamo a principio la volontà morale con la sua autonomia per ritenerci buoni. Si può risolvere? Per Kant, sì[22]. La via d'uscita è la stessa che menò Kant alla soluzione delle antinomie dinamiche: la distinzione tra cose in sé e fenomeno. Ora la distinzione, in tal caso, trattandosi di coscienza morale e di volontà buona, riguarda me, noi « agenti » (cose in sé), noi « effetti » (fenomeno)[23].

e) *Rottura del circolo: la volontà buona (predicato) come principio della volontà morale (soggetto); io (cosa in sé) terzo* quid *della sintesi.* — Così Kant, in questa via che deve rompergli il circolo in cui si chiude il giudizio sintetico costitutivo dell'imperativo, trova quel terzo *quid* con cui lo connette quell'autonomia-libertà, riscontrata sia nel soggetto che nel predicato. Il *quid*, che abbiamo detto dover essere quel reale, che dà la sinte-

---

[21] *Ib.*, p. 101: « Qui, convien confessarselo, c'è circolo, dal quale non pare ci sia via d'uscita: ci assumiamo, nell'ordine delle cause agenti, come liberi, per pensarci sotto leggi morali nell'ordine dei fini [cioè dalla volontà buona passiamo alla volontà morale, deducendo dalla volontà buona la volontà morale], e poi ci pensiamo soggetti a tali leggi solo perché ci siamo attribuita la libertà del volere [cioè passiamo dalla volontà morale alla volontà buona]. Siccome libertà e legislazione propria della volontà sono, entrambe, autonomia, e quindi sono concetti reciproci, non si può adoperare perciò l'uno per spiegare l'altro e per darcene il principio [questo dei concetti reciproci è proprio il classico caso che Aristotele fa quando determina tal sofisma] ».

[22] *Ib.*, p. 102: « Pur ci rimane ancora una via d'uscita: cercare se, pensandoci come cause agenti apriori con libertà, non ammettiamo un punto di partenza che non è quello che abbiamo quando rappresentiamo noi a noi stessi dopo le nostre azioni, come effetti che vediamo dinanzi ai nostri occhi ».

[23] *Ib.*, p. 103: « È naturale... che egli (l'uomo), anche di se stesso, possa trarre informazioni dal senso interno e conseguentemente dal fenomeno della sua natura e dal modo in cui la sua coscienza è impressionata, ma deve tuttavia ammettere necessariamente, al di là di questa costituzione del suo soggetto fatta di puri fenomeni, ancora qualcosa d'altro [il fenomeno richiede l'essere] che le sta a fondamento, cioè il suo io come può esser costituito in se stesso [l'agente a priori] ».

ticità al giudizio, sono io come cosa in sé agente e quindi libera. L'abbiamo trovato più che con la ragione, che per Kant ha il compito d'indicarci l'essere, pur sapendo che non può conoscerlo, ed è quindi la facoltà dell'in sé nella sua distinzione dal fenomeno [24], come la stessa ragione o almeno come lo stesso ente che ha la ragione [25]: *io*, dunque, *sono* (cosa in sé) e costituisco il terzo *quid* che dà realtà al giudizio sintetico: *l'autonomia-libertà dei due termini del giudizio mena a me*. Ed abbiamo anche trovato il principio della sintesi. *Il circolo è rotto*. Se sono io, come cosa in sé, che do sinteticità alla proposizione, il principio inequivocabile di questa è il suo predicato, la volontà buona, che, con la sua libertà-autonomia, trovasi in me come cosa in sé [26]: la coscienza morale (soggetto) è soltanto « una sua conseguenza ». I due concetti non sono « reciproci » (p. 101), come invece ci apparivano al nascere di quel sospetto di circolo.

La coscienza morale, pur nel suo conseguire dalla volontà buona, ha però, nel suo essere soggetto del giudizio sintetico dell'imperativo, un qualcosa che turba la purezza di tale consequenzialità: è di noi in quanto siamo anche senzienti e perciò fenomenici [27]. Ricompare la moralità nella sua schietta essenza di antiteticità: il fenomeno viene a turbare la cosa in sé. La piena fusione, che, con la conquista (sinteticità) della libertà, pareva si fosse ottenuta tra

---

[24] *Ib.*, p. 104: « Ora in realtà l'uomo trova in sé una facoltà, per mezzo della quale egli distingue sé da tutte le altre cose, anzi anche da se stesso in quanto è impressionato dagli oggetti [patologicamente determinato]; questa facoltà è la *ragione* (*Vernunft*). Questa... mostra il suo più nobile compito nel distinguere, l'uno dall'altro, il mondo sensibile e l'intelligibile ».

[25] *Ib.*, p. 104: « Perciò un essere ragionevole, in quanto *intelligenza* (*Intelligenz*) (e quindi non da parte delle sue forze inferiori) [cioè non in quanto determinato dalle cose esterne o anche dal suo organismo corporeo], devesi considerare appartenente non al mondo sensibile ma a quello intelligibile ».

[26] *Ib.*, p. 105: « È ora tolto il sospetto, che noi sopra avevam suscitato, che nel nostro concludere dalla libertà alla autonomia, e da questa alla legge morale si nascondesse un circolo... Quel sospetto è tolto, perché noi ora vediamo che quando noi ci pensiamo liberi ci trasportiamo come membri nel mondo intelligibile e riconosciamo l'autonomia della volontà insieme con la sua conseguenza la moralità ».

[27] *Ib.*, p. 105: « Quando poi ci pensiamo soggetti al dovere [coscienza morale], allora ci consideriamo come appartenenti nello stesso tempo al mondo sensibile e al mondo intelligibile ».

volontà buona e coscienza morale, si perde. Si può infatti domandare: se il circolo è stato rotto proprio col ricorso alla distinzione tra cosa in sé e fenomeno, e se la coscienza morale è necessitata al fenomeno, l'agire morale avrà, potrà avere quella libertà che Kant riconosce propria solo dell'essere intelligibile? Nell'antitesi tra cosa in sé e fenomeno, la cosa in sé, pur con tutta la sua nobiltà intelligibile, corre serio pericolo di essere travolta dal fenomeno. Il Kant fenomenista della conoscenza minaccia di aver ragione del Kant liberista della moralità. È quel che è avvenuto con lo sviluppo idealistico del kantismo: il fenomeno ha invaso tutto il campo della coscienza ed ha soppresso l'essere.

Comunque: 1) l'essere che dà sinteticità all'imperativo è conquistato: sono io come cosa in sé; 2) il circolo è rotto a favore della volontà buona, la moralità non è reciproca con questa, ma subordinata ad essa, in quanto, comecchessia, contenente il fenomeno, che non può non essere subordinato alla cosa in sé [28].

---

[28] E questo Kant conferma ancora nel passo seguente messo quasi a chiusura della *Fondazione*: « A noi uomini è del tutto impossibile spiegare come e perché interessi noi *la universalità della massima come di legge* e quindi la moralità... Ma essa ci interessa perché vale per noi come uomini, essendo nata dalla volontà di noi come intelligenza e quindi dal nostro proprio Io; *ciò che poi appartiene al semplice fenomeno, è dalla ragione necessariamente subordinato alla costituzione della cosa in sé* » (p. 117).

Capitolo Sedicesimo [1]

ESISTENZA E FINALITÀ

95 — L'ASSURDO DI ME SENZIENTE

a) *Insufficienza della indicazione di me come uomo.* — Il soggetto e il predicato della proposizione sintetica dell'imperativo (soggetto: volontà morale; predicato: volontà buona) trovano dunque la loro realtà in me. Ora, prescindendo dalla difficoltà che costituisce per Kant l'avere trovato « me » qualcosa d'in sé, e ammessa legittima la scoperta, possiamo domandarci: chi (o che, per stare su terreno kantiano), chi sono io, questo « Io come può essere costituito in se stesso » (p. 103)? È l'eterna domanda. Se vogliamo ricavare il « chi » o « che » dai periodi, letti nello stesso Kant, nei quali si ricerca o si ritrova il « me », vediamo che Kant l'indica come l'uomo o come noi uomini, o come « gli uomini » [2]. Se prendiamo questa come indicazione di me, vediamo che è insufficiente, perché partiamo dall'uomo, e gli uomini hanno un'es-

---

[1] Nel leggere questo capitolo XVI e i seguenti è bene tener presente che il concetto della finalità — ora intesa come molteplicità — verrà profondamente corretto nella *Dialettica delle forme* (di qualche anno posteriore) nel concetto di Fine unico.

[2] KANT, *Fondazione ecc.*, cit., p. 105: « Come essere ragionevole, e quindi appartenente al mondo intelligibile, *l'uomo* non può pensare la causalità della sua volontà... ». E così: « Quel sospetto è tolto, perché noi ora vediamo che quando *noi* ci pensiamo liberi ci trasportiamo come membri nel mondo intelligibile » (p. 105).

« *A noi uomini* è del tutto impossibile spiegare come e perché interessi noi la universalità di massima come di legge... Essa ci interessa perché vale per *noi* come *uomini*, essendo nata dalla volontà di noi come intelligenza e quindi dal nostro proprio io » (p. 117).

senza che non può non essere naturale, un'essenza di cosa che fa parte della natura; e come tale è, per esempio, come il cavallo, la scimmia, e qualunque altra cosa che sia nata e morrà. L'uomo o gli uomini, dunque, non potranno darmi l'« io come può essere costituito in se stesso ». Questa una ragione per cui non possiamo fermarci su tale indicazione kantiana. Ma poi c'è un'altra ragione ugualmente grave: ammesso che io, cosa in sé, sia l'uomo, io non sono né l'uomo né gli uomini. E basta che ciascuno pensi a se stesso, per vedere che io, anche quando mi riconosco uomo, non sono l'uomo, ma, se mai *un* uomo. Che vuol dire questo essere « un »? Può darsi che nella risposta a questa domanda ci sia la chiave che risolva l'enigma dell'altra domanda: chi, che sono io? Comunque Kant non pensa affatto a porre tali domande. Pure una implicita risposta è ineliminabile. Tale risposta non è l'uomo o gli uomini, ai quali Kant ricorre proprio mentre fa la scoperta di me come la realtà che dà la sinteticità all'imperativo; questa indicazione, abbiam visto, è insufficiente.

b) *Io, nelle formule dell'imperativo, come un fine agente.* — Perciò ridomandiamo: chi sono io? e cerchiamo la risposta nel processo stesso (quello che abbiam detto sviluppo del problema etico kantiano) che Kant compie per venire a questa scoperta. Il processo essenziale è tutto quello svolgimento dell'imperativo categorico, che passa attraverso le formule, per raggiungere il regno dei fini nell'autonomia della volontà. Ora nelle prime due formule troviamo:

I) « Agisci così come se la massima della tua azione debba diventare, mediante la tua volontà, la legge universale della natura » (p. 55);

II) « Agisci così che tu tratti l'umanità, così nella tua come nella persona di ogni altro, sempre contemporaneamente come fine e non mai soltanto come mezzo » (pp. 67-68). E in quel riassunto, che è il regno dei fini, troviamo: « Gli esseri ragionevoli infatti sottostanno tutti alla seguente legge: ognuno di essi deve trattare se stesso e tutti gli altri giammai soltanto come mezzo, ma sempre anche come fine in sé » (pp. 74-75).

Troviamo qui implicita la risposta alla domanda? Prima di tutto evidentemente troviamo una risposta in quell'« agisci ». Sono io che devo agire, ma sono io che sono tu (tu agisci), e, implicitamente, tu che sei io. Io, in tanto sono un tu, in quanto il tu s'identifica con me, cioè in quanto sono io. È una risposta che

Kant ci dà senza volercela dare: tu sei io e io sono tu; io è tu e io insieme. Ma c'è anche un'altra indicazione notevole. Che vuol dire l'imperativo « agisci »? Vuol dire che io, che sono trattato dall'imperativo come un tu, posso agire. Non si comanda qualcosa a qualcuno che non sia capace di questo qualche cosa. È quindi un agire potenziale: è quello che noi, senza aver dedotto, almeno esplicitamente, da Kant, dicevamo potenza agente [3], egoità plurima dei soggetti come potenze agenti. Dunque, *me agente*, ma *in potenza almeno nell'imperativo*; e finalmente, a stare alla seconda formula e alla formula riassuntiva, *me agente che, in ogni modo, sono un fine e sempre un fine, senza mai poter divenire mezzo.* Cominciamo a conquistare il saldo orientamento (preso dalla coscienza comune) che ci dà questo io: l'io è *un agente*, per quanto potenzialmente, *come fine*. Qui nascono due problemi: 1) bisogna conoscere ancora questo agente fine, 2) e bisogna conoscere anche chi comanda a questo agente fine. Ho trovato che l'agente che è in questo comandamento sono io. Ma chi comanda? In seguito risponderemo a quest'ultima domanda. Per ora è necessario conoscere l'agente fine; non l'abbiamo conosciuto ancora abbastanza.

c) *Io, soggetto, come l'antitesi (senso) della volontà buona.* — Kant parte, con tutti gli altri fino ad oggi, dall'uomo, e trova un corpo e un'anima, per quanto non sappia riconoscere l'anima filosoficamente. E in quest'anima trova un senziente ed un intelligente. Che io, io agente come fine, non sono il corpo, è tacitamente ammesso; ma resta da sapere se sono il senziente o l'intelligente. È tutt'altro che pacifico chi sia io.

Nel passaggio dalla volontà buona al dovere, che implica in sé la volontà buona, Kant ha detto: « Per sviluppare il concetto di una buona volontà da stimarsi altamente per se stessa e senza ulteriore scopo, per svilupparlo così come esso è presente al buon senso naturale senza bisogno di essere insegnato ma soltanto di essere chiarito, per sviluppare tal concetto che sta sempre in prima linea nella stima di tutto il valore delle nostre azioni, e costituisce la condizione di tutto il resto — noi vogliamo metterci davanti il concetto di DOVERE che contiene quello di una volontà buona, sebbene sotto certe soggettive limitazioni ed ostacoli, che però, lungi dal celarlo e renderlo inconoscibile, piuttosto lo elevano col contrasto e perciò lo

---

[3] CARABELLESE, *Critica del concreto*, cit., § 33: « Gli agenti (soggetti) e il loro principio (l'oggetto) ».

lasciano apparire più chiaro » (p. 18). Che cosa elevano? Il concetto di volontà buona. « Limitazioni ed ostacoli », col loro contrasto, col loro non essere volontà buona, mettono in evidenza la volontà buona. Ora, la soggettività, cioè l'egoità plurima, noi, ciascuno di noi, è tutta in queste « limitazioni ed ostacoli » all'essere della volontà buona? Cioè, noi, in quanto noi, in quanto ciascuno, siamo fuori dall'essere che è la volontà buona, in quanto siamo le « limitazioni ed ostacoli », cioè in quanto siamo senso, e quindi fenomeni? Alla domanda posta così (Kant non se l'è posta mai esplicitamente: non ha mai posto infatti il problema della soggettività; egli si è posto il problema dell'universalità, della scienza, perché è rimasto scienziato anche quando ha voluto risolvere il problema della scienza da filosofo), se noi la poniamo, dobbiamo rispondere che la soggettività si esaurisce nelle « limitazioni ed ostacoli » ed è data dal senso. Kant fondamentalmente ci ha detto che l'essere, la cosa in sé, — che pur non risulta conoscitivamente ma volitivamente — è oggetto: se è vero, quindi, che l'essere deve essere oggetto, noi soggetti non possiamo essere essere: siamo, dunque, necessariamente fenomeno, ossia siamo i senzienti, se non siamo addirittura i sentiti. E questo spiega perché Kant dice l'io « il nostro caro io » e ritiene che esso ci faccia uscir dall'essere. La egoità plurima, la soggettività è la sensitività.

d) *Conseguente assurdo dell'etica dell'idealismo postkantiano.* — Anche senza l'analisi da noi fatta, questa risposta è stata già data nello sviluppo postkantiano. E quando così rispondiamo (se si fosse posto la domanda, Kant avrebbe risposto diversamente) ne vediamo le conseguenze.

Prima conseguenza: io che dovrei essere quel *tertium quid* reale (e cosa in sé), che congiunge la volontà buona con la volontà morale, come soggetto in verità non sono che la volontà buona — l'essere oggettivo —, non sono io. Io non sono, è la volontà buona che è; questo « io sono » deve essere trasformato in « la volontà è ». Siamo quindi all'assurda terza persona, che soltanto è.

Seconda conseguenza: essendo io senziente e quindi fenomeno, se con la sinteticità dell'imperativo io scopro l'essere, non posso scoprire me che sono fenomeno; e allora scopro la volontà buona: il *tertium quid* è perduto. Dovevamo scoprire il *tertium quid* e abbiamo riscoperta la volontà buona. In secondo luogo è perduto l'io dell'« agisci », cioè l'io che è tu. La volontà buo-

na come terza persona non è mai né io né tu; la volontà buona, se mai, sarà (anzi è) quella che comanda, che emette l'imperativo, non è il tu (che sono io) dell'agisci. Infine, in terzo luogo, è perduto il fine, essendo perduto l'io plurimo (rispetta *ciascuno* nella sua umanità *come fine*).

Quindi, quando noi rispondiamo sì alla domanda, se l'io, noi siamo i senzienti, perdiamo gli io, i noi che siamo impliciti nell'imperativo in cui Kant fa consistere la moralità. E quindi, invece che agli io, ci troviamo dinanzi a quell'Io, al quale certo non si comanda, in primo luogo perché non ci sarebbero gli altri io che gli possano comandare, e poi perché all'Io assoluto non c'è chi possa dar comando. Non potrò mai dire a Dio: agisci. Forse anche implorare da Dio (preghiera in senso deteriore) che faccia qualcosa per me, è suggerimento che forse è empio ed assurdo dare. E se l'Io cosa in sé non sono io, ma l'Assoluto, l'imperativo kantiano non direbbe che questo, se veramente è l'io il reale che sintetizza l'imperativo. È questo l'assurdo di tutto l'idealismo postkantiano, assurdo conoscitivo ed etico: l'aver perduto l'io agente dell'imperativo morale.

L'*agente* non sono io quando ho messo me plurimo come senziente, o, peggio, come pensato, in quanto uno di tanti (plurimo); agente è l'Io assoluto di Fichte, che da Hegel sarà corretto in Idea assoluta. Dal « sono », « io sono » (cfr. § 94), si è passati all'Idea agente. Non solo non ha più luogo l'imperativo di Kant, ma è tolta ogni possibilità di *morale*, che *richiede che l'agente sia io nella mia singolarità.*

In Italia per decenni non ha imperato né l'Io di Fichte né l'Idea di Hegel. Ha imperato un costante equivoco del singolare or riconosciuto una schietta negazione (il pensato), or elevato ad Assoluto, secondo che la tesi da sostenere suggeriva. L'equivoco parte dalla accettazione dell'implicita risposta kantiana *di me* come senziente e non essente, e dalla elevazione, pur sempre, di me ad Assoluto.

e) *Continuazione dell'assurdo nell'esistenzialismo.* — Ora si cerca di uscire dall'equivoco, e invece non si fa che confermare l'assurdo fichtiano e hegeliano dell'idealismo tedesco, e così confermare ancora in Italia un servilismo al pensiero tedesco e, in generale, straniero, del quale proprio non abbiamo bisogno.

Chi o che cosa è questo, nascente soltanto ora in Italia, esistenzialismo? È lo stesso equivoco che ha già trovato tanto balda

risonanza nell'attualismo; *è lo stesso equivoco dichiaratosi impotente a chiarirsi o a togliersi.* L'esistenzialismo si ribella contro la soppressione di me, della mia esistenza, ma continua ad accettare me come schiettamente senziente, continua ad accettare quella antiteticità (soggettiva con Fichte, oggettiva con Hegel), che era la necessaria conseguenza di quella prima accettazione: è la dichiarazione della impossibilità di togliere l'equivoco, anche dopo averlo chiarito. Vuol riconquistare me senza accorgersi che mi ha già tolto nel suo punto di partenza.

Il me senziente è il principio fondamentale dell'esistenzialismo: esistenza e meità fenomenica, fuori dell'essere che trascende la singolarità che è senso. E perciò, confermando l'assurdo iniziale, è chiaro che l'esistenzialismo doveva passare dall'idealistica proclamazione dell'uomo come tutto all'esistenzialistica proclamazione dell'uomo come nulla, pur nella stessa antiteticità accettata a fondamento.

In questa accettazione dell'antiteticità, l'esistenzialismo è un'altra equivoca moda filosofica che durerà il suo mattino che è sera: è un fuoco di paglia umida, che non ha nessuna consistenza di fuoco con molta diffusione di fumo. Questa molta diffusione di fumo, che vuol trovare la struttura del nulla, ci spiega i contorcimenti che si devono fare per dir qualche cosa. Ci si vede la logica del contrario, quando ne risaliamo alle origini. L'ultimo dei grandi padri dell'esistenzialismo è Husserl, col suo fenomenologismo, padre che sa la sua essenza: fenomenologia, il sapere umano ridotto a scienza del fenomeno, al sapere le essenze sapute fenomenisticamente. Husserl fenomenologo, e che sa di essere tale, non è esistenzialista, è fenomenologo.

E così, risalendo al più grande, Kierkegaard, troviamo a principio della coscienza religiosa, che egli sente strapotente, l'uomo del peccato, del biblico peccato. Quindi la tragicità di tal senso religioso kierkegaardiano: Kierkegaard non è esistenzialista, è la coscienza tragica del cristianesimo che voglia trovare il suo principio nella coscienza del vivente come tale. E così Nietzsche: chi è il superuomo? È colui che sublima la volontà di potenza nella condanna del fenomenico demo cristiano che sarebbe annullatore di tale volontà sublimatrice. Nietzsche non è esistenzialista, è il ribelle all'adagiarsi umano nel quieto vivere dei molti, è il ribelle che non sa ancora vedere nel superuomo, che deve suonare la diana del superamento, del ritrovamento del più che uomo, l'uomo

spirituale nuovo, il nuovo riconquistatore dello spirito, lo scopritore ed attuatore della individualità.

E così, risalendo ancora tra coloro che gli esistenzialisti pongono come loro grandi padri, troviamo il certamente grande Pascal, che, di fronte al razionalismo cartesiano, proclama netto, perché si sente stringere alla gola, il « credo quia absurdum » e nega decisamente la ragione, solo perché vuole affermare decisamente la singolare intuizione di cui vive la coscienza religiosa. Egli non s'accorge che questa intuizione c'era anche in Cartesio, la cui dottrina non è soltanto un freddo ragionare, ma anche un intimo intuire, cosa della quale si accorse invece Malebranche. Pascal non è esistenzialista, nonostante il piuttosto volgare argomento della scommessa, che lo avvicina alla bassura fenomenica dell'esistenzialismo: Pascal è solo il potente riaffermatore della intuizione cristiana della divinità del singolare.

Di tutti questi, più o meno grandi, suoi padri l'esistenzialismo trascura proprio ciò per cui la loro opera o il loro pensiero ebbero valore, e, in una specie di ascesi *decadentistica*, coglie il lato negativo, angoscioso, fenomenico, limitativo.

Così, presupposta e negata la concezione del valore assoluto della ragione, di questa negazione della ragione si fa il baccanale e il conseguente trionfo bacchico dell'io come irrazionalità: se dei detti affermatori dell'io si fosse visto il valore e si fossero riconosciuti i limiti, si sarebbero viste ragione e intuizione non come negantisi, ma come integrantisi tra loro, e si sarebbe riscoperto e approfondito l'*individuo spirituale*, cui la coscienza torna sempreché lo si smarrisca. Tale ritorno il concretismo afferma. L'esistenzialismo non è il ritorno approfondito a tale scoperta, ma è il permanere nello smarrimento dato dall'antitetismo idealistico postkantiano. L'esistenzialismo, perciò, è una rapsodica rivolta contro la ragione, che, come ogni rivolta, conferma ciò contro cui i rivoltosi si ribellano. Rivoluzione profonda invece è integrare la ragione, che non può perdere il suo dominio, con la fede, integrare la dimostrazione con quella che si dice intuizione: è vero che io dimostro, ma è vero anche che io intuisco. È esigenza fondamentale della coscienza questo credere e ragionare insieme. Senza questa che pare dualità ma è organicità, non v'ha coscienza, non v'ha possibile riscoperta dell'individuo spirituale. Noi crediamo di averla già cominciata molto prima di questo rumore esistenzialistico: dal 1916 con la *Coscienza morale*, certo dal 1921 con la *Critica del concreto*, che non sono razionalismo, ma non per questo sono irrazionalismo:

sono bensì l'affermazione decisa della organicità ontologica della coscienza, che richiede quella trascendenza e quell'immanenza concreta, cui non vogliono affacciarsi idealisti immanentisti e realisti trascendentisti, perché l'ontologismo disturba troppo il loro comodo e vano battagliare, in nome di una costituita scuola da una parte e di una costituita chiesa dall'altra. L'ontologismo rivendica la singolarità nella spiritualità, e così, cancellando l'assurda antitesi idealistica, nella quale sono ancora immersi gli esistenzialisti, scopre quella *individualità spirituale, che è l'esistenza*, sottostante come ai detti grandi padri dell'esistenzialismo così ai classici del pensiero moderno che, sotto l'oggettività della platonica filosofia del Rinascimento italiano e sotto la razionalità della filosofia cartesiana, sentivano pulsare viva una egoità che non riuscirono però a mettere in luce.

Non l'esistenzialismo ma l'ontologismo la scopre, additandola nella sua profondità non fenomenica.

96 — Gli enti ragionevoli come esistenti (soggetti)

a) *L'equivoco kantiano dei soggetti (enti ragionevoli) come oggetti.* — Io esistente nel regno dei fini non sono il soggetto senziente, ma non per questo sono la stessa volontà buona, come invece è l'Io libero di Fichte: tra l'essere io un senziente e essere la stessa volontà buona (Idea di Hegel) c'è una via di mezzo, cioè l'essere io un ente ragionevole. Se questi singolari fini agenti devono essere gli enti ragionevoli, tra cui sono io, *come enti*, siamo tali fini agenti, siamo i soggetti esistenti della coscienza morale. Questa conseguenza, così facile a trarsi dalle poste premesse, non è stata tratta da Kant; egli perde gli enti ragionevoli come soggetti esistenti, perché li vuol trovare soltanto come oggetti in quanto enti. Dice Kant spesso esplicitamente: essendo enti, li dobbiamo trovare come oggetti; *presupposto è la concezione soltanto oggettiva e non concreta dell'essere.* Per tale concezione Kant si trova a voler e dover trovare come oggetti (enti) i soggetti, presupposti come non oggetti e quindi non enti, e quindi cioè tolti da quell'essere (oggetto), nel quale invece si vuole e si deve trovarli. È naturale che egli non li trovi o li trovi vuoti di essere, paralogistici.

Qui, nella coscienza morale, si può dire che egli non sente neppure il bisogno di ricercarli e resta in quella ambiguità, per

cui non sai bene se l'etica kantiana è un'etica oggettivistica (come vorrebbe che sia la volontà buona identificata col bene) o soggettivistica (come la vorrebbero i soggetti che siano i fini agenti dell'imperativo). Non deve essere né oggettivistica né soggettivistica, ma concreta. Quasi sentendo questa esigenza della concretezza della volontà, Kant non sente il bisogno di ricercare i soggetti (gli enti) e l'oggetto (l'essere) di questa volontà morale, che così finemente analizza, e finisce col porre la concretezza nella lotta che i soggetti (ridotti a senso) imprendono contro il loro stesso essere (l'essere fenomenico del senso).

Nell'essere, dunque, egli non potrà trovare i soggetti, perché, per trovarli, deve ridurli a oggetti, cioè negarli come soggetti. Da questo equivoco netto nasce la dichiarazione postkantiana dell'oggettività come pluralità: gli enti, che, come soggetti, sono i molti, vengono invece ad essere negati come soggetti e così ritrovati come oggetti. È la riduzione della oggettività a plurima negatività: oggetti sono i non-soggetti, i non pensanti, i molti, riduzione collaterale all'altra falsa riduzione del soggetto, che continuerà a non aver bisogno di essere, ma appunto perciò sarà ridotto a quella negatività dell'essere, e cioè alla negatività di sé, unico soggetto nella pluralità dei molti oggetti. Ed invece carattere dell'oggetto è l'unicità e non la pluralità: noi diciamo oggetto qualcosa in cui tutti conveniamo, come nel principio dello stato di coscienza di ciascuno di noi soggetti che lo sappiamo. Riteniamo oggetto questo tavolo come tavolo, in quanto le singolari nostre rappresentazioni di esso convengono in quella essenza che diciamo tavolo: non v'ha oggetto se non c'è questa essenza unica, in cui i molti (soggetti) convengono. Quando abbiamo dimenticato il carattere di unicità dell'oggetto e invece gli abbiamo dato il carattere di pluralità, oggettività ha dovuto significare negatività. Che l'oggettività sia negativa, è una pura e semplice falsità, è quello stesso errore pel quale il soggetto diventa unico. Il soggetto, dunque, una volta riconosciuto, contro il suo carattere, come unicità, doveva anch'esso finire come negatività [4]. In generale, lo spirito

---

[4] Fichte nel principio di posizione (l'io pone l'io) salvava ancora la positività spirituale, che era accompagnata dalla negatività nel principio di opposizione (l'io pone il non io). Hegel abbandona come vuoto, in quanto non racchiudente antitesi, il principio di posizione e pone come assoluto il principio di opposizione, risolvendo in questo anche il principio fichtiano di ragione (« io oppongo nell'io all'io divisibile un non io divisibile »).

riconosciuto come unico (qui Fichte ed Hegel sono d'accordo) non può non finire in un'autonegatività; il fare sarebbe in fondo il negare.

b) *Chiarimento dell'equivoco: i soggetti (credenti) come termini della ragione.* — Questo lo spirito della idealistica filosofia tedesca postkantiana, nato dall'equivoco che Kant enuclea dalla filosofia tradizionale, ma non riconosce come equivoco e perciò conserva. Basta chiarire tale equivoco, perché, da una parte, non si pretenda di risolvere il problema della soggettività, riconoscendola come oggettività e quindi rendendo impossibile trovare me in quanto pongo il problema stesso, e lo si risolva invece riconoscendola proprio come soggettività e non oggettività, e riconoscendola soggettività proprio nell'esistenza che è pluralità (esistere è essere uno di molti, come essere ente non è essere l'essere, ma uno che ha l'essere); e, dall'altra, si passi dalla critica gnoseologica alla critica ontologica, perché si è riconosciuto che chi fa la critica, in quanto uno di tanti, non è un « non », ma un « chi » e quindi appartenente all'essere, come vi appartiene l'oggetto, per quanto non allo stesso titolo.

Dobbiamo quindi, in tale critica, domandare: come è possibile essere? È la domanda sempre rinascente, che la filosofia moderna non italiana (quella italiana non l'ha mai dimenticata) credeva di aver sostituita con l'altra: come è possibile conoscere? Riconosciuta la concretezza dell'essere, il problema dell'essere si duplica: 1) come è possibile l'essere in sé, l'essere unico, l'Oggetto? 2) come sono possibili l'essere in altro, l'essere molti, i soggetti? Questo è passare dalla critica gnoseologica alla critica ontologica. E facendo il passaggio, la ragione non può più essere identificata con un me come tale, cioè con un esistente, o con gli esistenti; la ragione, nella sua universalità e unicità, è la ragione assoluta. Noi, ciascuno dei quali siamo io, siamo sempre relativi; *siamo enti ragionevoli, non siamo la ragione.* Ci ritroviamo noi come originari nella nostra relatività; cioè noi non possiamo essere uno solo e porre così la nostra totalità come l'Oggetto unico. Anche Fichte è lontano dal negare l'io relativo: noi ci troviamo molti io relativi, ma non per questo ci troviamo come negazione, come non-io. Noi, molti io relativi, saremo gli io posti nel principio di posizione, ma in qualche modo saremo. Tolto, con Hegel, questo principio di posizione, ridotta la realtà alla opposizione oggettiva di essere-non essere, idea-natura, abbiamo, sì,

tolta, come si doveva, l'assolutezza agli io, ma li abbiamo anche perduti del tutto. Nello sforzo di conquistare l'oggettività, Hegel ha abbandonato l'Io assoluto di Fichte, ma ha perduto anche tutti gli io, e perciò non ha neppure conquistato quell'oggettività che voleva conquistare, giacché questa, se non è l'unicità che è il principio degli io, diventa necessariamente quella astrattissima idea vuota che è l'essere hegeliano. Prendendo a principio questo vuoto, la realtà si vuota, cioè diventa negatività, e tale negatività si dice spirito. Questa la riforma radicale che devesi fare della dialettica hegeliana e non il comodo ritorno all'Io di Fichte riconosciuto come lo Spirito di Hegel.

Ma noi — enti ragionevoli di Kant — che cosa siamo, se non siamo la stessa ragione, che è pur la nostra oggettività? Noi ne siamo i soggetti; siamo ragionevoli in quanto credenti nella ragione come principio unico del nostro comune credere, principio che è la nostra stessa soggettività di coscienza. Siamo fatti soggetti dalla nostra fede: ecco il fatto primo a cui ogni altro si riduce; siamo soggetti in quanto aventi il nostro principio nella ragione. La quale ragione, quindi, non è la negazione ma il principio della fede, come la fede non è la negazione della ragione. Credere non è cioè irrazionalità, come si è creduto. Il credere soggettivo degli enti ragionevoli deve essere integrato dal suo principio, che è la ragione di ogni fatto, la ragione di ogni fede. La ragione, nella sua oggettività assoluta, richiede soggetti che credono in essa e che l'affermano.

c) *Scardinamento della lotta tra intuizionisti (soggettivisti) e razionalisti (oggettivisti).* — E così si sale all'origine della millenaria lotta tra intuizionismo e razionalismo e la si scardina. Guardiamola nel suo avverarsi dopo Kant. Dal detto equivoco kantiano è nato, da una parte, l'intuizionismo romantico (Schelling, Schlegel, Novalis, ecc.), che è intuizionismo in quanto è chiudere il sentimento nella singolarità soggettiva. Tale è in fondo anche l'intuizionismo dell'italiano attualismo. Nonostante l'apparente assolutizzazione del Soggetto nell'atto puro, in verità il soggetto sono io in quanto « omnimodo determinatum », io cioè ridotto alla mia determinatissima e puntuale sentimentalità. Intuizionismo, che, nel suo fenomenismo, è stretto parente dell'intuizionismo positivistico del Bergson, che ha chiuso l'intuente in se stesso, partendo dalla posizione naturalistica dell'evoluzionismo. Per questa corrente l'equivoco è rotto da parte del soggetto, identificato col sentimento.

Ma esso viene anche rotto in modo opposto da parte dell'oggetto, identificato con l'essere o con la natura: quindi il positivismo dei Comte, Spencer, Ardigò. Metto tutti, romantici e positivisti, sulla stessa scia: nascono tutti dallo stesso equivoco: i soggetti, che si voglion trovare come oggetti e non si trovano, si vendicano sulla oggettività e la sopprimono; l'oggetto si vendica di questa soppressione, sopprimendo la soggettività o riducendosi esso ad astratta (Hegel) o fenomenica (positivismo) oggettività. Di qui la lotta tra intuizionisti e razionalisti, tra romantici e positivisti, tra soggettivisti ed oggettivisti. Questa lotta è scardinata alla base, quando è tolto l'equivoco da cui nasce e che consiste nel voler trovare i soggetti come oggetti. È l'equivoco fondamentale che si deve eliminare, se si vuol fare un piccolo passo avanti nell'intendere l'essere. Non riconoscere l'equivoco è conservarlo e quindi partire dal concetto contraddittorio che esso racchiude, anziché correggerlo e risalire ad un concetto più profondo, cioè più vicino, più aderente all'esigenza di coscienza, cui deve rispondere.

Noi crediamo di aver chiarito l'equivoco, tolto il concetto contraddittorio e così tolto ogni terreno di contesa ai lottatori. Abbiamo dimostrato che noi soggetti, come soggetti, in concreto, siamo i credenti nella ragione e non i credenti nel credente o la ragione assoluta. Noi crediamo nel Principio della fede; il Principio è sempre qualcosa più che il principiato. Col ritenersi del ragionevole ragione, ciascuno deve chiudersi in sé ed affermare sé come l'unico (Stirner). E, dall'altra parte, l'essere in sé è Principio di noi enti; l'essere non singolarizzato è l'oggetto, ed è la ragione assoluta del credere di noi enti ragionevoli. Altrimenti la ragione si chiuderebbe in se stessa, Dio sarebbe solo, e non potrebbe esserci nessuno che potesse affermarlo. Questo ci dice con chiarezza la Critica, non però gnoseologica, ma ontologica.

Gl'intuizionisti chiudono il credente in se stesso; e questo diviene quindi il credente assoluto che non ha nulla da credere. I razionalisti, dall'altra parte, chiudono in se stessa alcuni la Natura, altri la Ragione assoluta che dicono Dio; ed è soppresso l'ente ragionevole. Né gli uni né gli altri vedono che l'essere, per essere veramente essere, deve essere concreto, cioè deve avere soggetti e oggetti in concreta unione tra loro.

a) *Il problema: essere ed esistenza nella finalità.* — Abbiamo visto che in fondo gli esistenti kantiani nel campo del volere sono gli enti ragionevoli, ma che l'ammissione di essi è, in Kant, inficiata dall'equivoco dei soggetti come oggetti in quanto enti.

Ora ci proponiamo di avvicinare nell'esistenza volitiva tali enti ragionevoli alla determinazione che Kant ce ne dà nell'imperativo: « *ognuno* (di noi) un *fine agente* ». In Kant, dunque, troviamo gli esistenti, da una parte, datici come *enti ragionevoli* esplicitamente, dall'altra, implicitamente, come *noi fini agenti.* In quest'ultima formula dell'esistenza volitiva noi troviamo ravvicinati tre concetti: α) *noi,* β) *fini,* γ) *agenti.* Quel che si debba intendere ed effettivamente si intende per α) noi e per γ) agenti, già sappiamo: α) dire noi è dire molti (pluralità), e dire molti è dire soggetti (termini di ragione). È l'intrinseca esigenza concreta del « noi », che purtroppo si è dimenticata quasi sempre in filosofia. E sappiamo γ) gli agenti come tali: sappiamo infatti che, in fondo, l'*essere, perché* sia tale, cioè perché puramente e semplicemente *sia, in qualche modo è fare.* Essenzialmente in questo si risolve la stessa dimostrazione che Aristotele ha dato della necessaria priorità logica dell'atto alla potenza, dimostrazione che il nostro Rosmini ha richiamato in vita. Essenzialmente in questo si risolve la spinoziana attività della sostanza, o la cartesiana necessità di quell'atto di conservazione, nel quale Cartesio fa consistere la causalità. Questo essenzialmente noi intendiamo, quando, contro tutti i negatori dialettici dell'essere, diciamo che essi confondono l'essere col morto stare: morto stare che è astrazione richiesta dal loro divenire e non dall'effettivo essere concreto. Questa, in fondo, la ragione per cui Aristotele fa eterno il mondo come Dio, cioè la materia come il pensiero, che lo stesso Tommaso, se non accetta, certo non sa rifiutare.

Quindi dire *noi*, in quanto molti, *agenti*, è dire che noi molti siamo, e siamo positivi col nostro essere, di cui siamo affermazione, non negazione; ed è dire che l'attività innegabile dell'essere si afferma anche nella pluralità, che perciò non è negazione dell'essere e dell'attività, come spesso in filosofia è stato ritenuto e come è stato quasi elevato a dogma intangibile nella dialettica antitetica e specialmente nell'attualismo, in cui si confonde la pluralità con la materialità. Sappiamo, dunque, che significa «noi agenti».

Ci resta dunque da intendere β) i fini nella loro fusione con

noi agenti. Solo *in questa fusione* troviamo *gli esistenti nel campo della volontà.* Il problema dunque è: noi, enti ragionevoli, possiamo essere fini agenti, e più precisamente noi (enti ragionevoli) agenti possiamo essere fini? Cioè — e dal problema astratto ci troviamo così nel cuore del problema concreto — noi esistenti siamo, come tali, anche nella finalità? E in che modo?

Una prima difficoltà sta in questo: esistere è esistere, in una parola, « è »; il fine invece pare che « non sia », in quanto ancora non è; se è fine, non è, altrimenti non sarebbe fine. Pare, dunque, che l'essere e nella sua inseità unica e nella sua alterità plurima non riguardi la finalità. Cerchiamo d'intendere prima di tutto la finalità quale Kant ce la presenta.

b) *Duplice distinzione dei fini; il fine come oggetto della volontà.* — I fini per Kant possono essere soggettivi o oggettivi; « i fini soggettivi riposano sugl'impulsi, e i fini oggettivi dipendono da motivi, che valgono per ogni essere ragionevole » (p. 65). Come Kant ci ha prima (p. 64) spiegato, impulso è « il principio soggettivo del desiderare »; motivo, invece, è « il principio oggettivo del volere ». Finché si agisce mossi da impulsi non si supera la facoltà di desiderare, non si trasforma questa in volontà: si è nella schietta soggettività e perciò anche nella schietta fenomenicità (cfr. § 95); vedo qualcosa, nasce una inclinazione, sono spinto (impulso) verso o contro di essa.

A differenza del semplice impulso, nel motivo c'è qualcosa di oggettivo: questo ha bensì in comune con l'impulso il muovere ad agire, ma dalla cosa sentita si è passati alla cosa pensata, la quale, acquistata così oggettività, diventa motivo e trasforma la schietta facoltà di desiderare in volontà governata da ragione. Nel primo caso sono mosso ad agire come da una *vis a tergo* che è la mia stessa soggettività di senziente impressionato da una sensazione e così sospinto nel suo verso. Nel secondo sono mosso, invece, quasi da una *vis*, che, includendo il potere oggettivante dell'intelletto, non mi sospinge, ma mi attira ponendomisi di fronte come oggetto, e cioè come qualcosa di universale: così io voglio. Nei motivi, dunque, non ci sentiamo spinti, ma « scegliamo » — direbbero gli esistenzialisti.

Quando poi Kant, poco più avanti [5], ci ripete tale distin-

[5] KANT, *op. cit.*, p. 66: « Non sono essi (le persone umane) dunque

zione dei fini, ce ne dà anche la definizione precisa: fini soggettivi sono quelli « la cui esistenza, come effetto della nostra azione, ha valore per noi ». Gli elementi principali sono due: 1) l'essere quel qualcosa, che è investito da questa funzione finalistica, un *effetto della azione nostra*; 2) l'aver perciò un *valore per noi*. Par dunque che, per Kant, quel venire ad essere di colui che si propone il fine non è la vera e propria funzione finalistica, ma la soggettività di questa: i *detti due elementi caratterizzano la soggettività, non la finalità in genere*. I fini oggettivi, infatti, per Kant, come rileviamo dal brano riferito, non contengono nessuno di questi due elementi. Giacché i fini oggettivi sono « cose », non sono dunque effetti delle nostre azioni, ma cose esistenti di una esistenza insostituibile.

Per esaminare e intendere appieno la testè riferita (in nota) definizione kantiana del fine oggettivo, che è poi il vero e proprio fine, il fine che è fine in sé, dobbiamo prima ravvicinare la esaminata distinzione dei fini in soggettivi ed oggettivi a quella tra « fini *relativi* » e « fini *in sé* », che Kant fa subito seguire alla prima distinzione, identificando l'una con l'altra, e quindi i fini soggettivi con i fini relativi: « i fini che un essere ragionevole si propone a suo piacimento, come *effetti* della sua azione (fini materiali), sono tutti quanti soltanto relativi » (p. 65). Per Kant, relativo è ciò che nel suo essere non è sempre tale, ma può finire di esser tale (« relativo » quindi non è da confondere con essere in relazione; sulla relazione come tale Kant non mette bene l'accento). Dunque i fini soggettivi, appunto perché relativi, non sempre sono fini: cioè non sono fini in se stessi, sono fini solo in quanto sono mezzi di qualcos'altro, cioè sono fini solo rispetto a me e ad un mio determinato bisogno, della soddisfazione del quale quindi sono mezzo. In verità non sono fini. Invece il *fine oggettivo,* appunto perché oggettivo (universale e necessario), non può cambiare natura e perciò *è fine in sé*. Dobbiamo dunque intendere, per intendere la finalità, non il fine soggettivo relativo (= mezzo), ma il fine oggettivo-in sé, che è sempre fine. Il primo carattere che

---

fini soltanto soggettivi, la cui esistenza, come effetto della nostra azione, ha valore *per noi*; ma *fini oggettivi*, cioè cose (*Dinge*) la cui esistenza è in se stessa un fine, e fine tale che al suo posto non può esser messo altro fine, al cui servizio essi debbano stare come mezzi ».

Kant ne dà è il non esser mai mezzo [6]. Ma questa *indicazione* non ci basta perché è solo negativa, e con essa non sappiamo che sia il fine. Ma Kant ci dà anche, abbiamo visto, un'indicazione positiva [7]: fine è la cosa, al cui posto noi non possiamo mettere un'altra, la cui *esistenza*, dunque, è un *fine insostituibile*. Ma c'è una terza indicazione ancora più chiara: « ciò che serve alla volontà da principio oggettivo della sua autodeterminazione, è il fine » (p. 64). Pare che ci troviamo dinanzi a una netta indicazione del fine: esso è principio oggettivo della determinazione della volontà, che però è volontà autonoma; quindi è principio dell'autodeterminazione. Ora, quando si vada a fondo di questa netta indicazione kantiana, liberandola dal superfluo (dire principio oggettivo è lo stesso che dire oggetto puro), e svolgendola nella sua intima coerenza (dire oggetto dell'autodeterminazione della volontà è dire speciale oggetto della volontà come tale), si vede chiaro che, per Kant, il *fine è*, o dev'essere, *l'oggetto della volontà*; questo il fine, che è fine in sé, che è sempre fine. In questa così semplice indicazione sono racchiusi tutti e tre i caratteri indicati da Kant per il fine oggettivo, e cioè per il vero e proprio fine. Nessuno dei due elementi messi in evidenza per i fini soggettivi pare che entri a caratterizzare il fine. Almeno ciò pare finora.

c) *Riduzione dei caratteri positivi al negativo, e perdita di noi come fini agenti.* — Finora, cercando di intendere la finalità, ci siamo di proposito astenuti dal vederla *in* « noi agenti », anzi come « noi agenti ». Dobbiamo ora portare la descritta funzione finalistica con i suoi due caratteri positivi (esistenza insostituibile, oggettività) nella richiesta fusione con noi come fini agenti.

E ci troviamo subito in una difficoltà, dalla quale, su terreno kantiano, è impossibile uscire. A non considerare che i due caratteri positivi par che si escludano tra loro, in quanto l'esistenza è la molteplice soggettività di noi enti ragionevoli, laddove il principio oggettivo dell'autodeterminazione (oggetto) della volontà non può essere che unico per tutti — a parte questa fondamentale dif-

---

[6] *Ib.*, p. 66: « I fini in se stessi [e non relativi] cioè... qualcosa che non può essere adoperata soltanto come mezzo ».

[7] *Ib.*, p. 66: « Cose (*Dinge*) la cui esistenza è in se stessa un fine, e fine tale che al suo posto non può esser messo altro fine, al cui servizio essi debbano stare come mezzi ».

ficoltà, c'è l'altra che quell'attività, quell'*agere*, che pare essenziale al nostro esser costituiti fini (« noi fini agenti »), è stato da Kant riconosciuto proprio solo dei fini soggettivi e non degli oggettivi, e quindi, per la relatività dei primi, è stato escluso dalla vera e propria finalità. Ciò non poteva non condurre Kant prima a perder noi come fini positivi, e poi a negare senz'altro la finalità nel campo del volere.

Vediamo il processo. L'oggetto della volontà (che è, ricordiamo, il fine in sé) è l'uomo, le persone, gli enti ragionevoli [8]. Questi, dunque, sono quel principio dell'autodeterminazione: in breve, noi enti ragionevoli siamo fini agenti, in quanto siamo l'oggetto della volontà. E Kant esplicitamente pone la finalità nella ragionevolezza, e la fa, in quanto tale, « materia di ogni volontà buona » [9]. E materia qui non può voler dire che oggetto. Ma appunto in quanto noi, enti ragionevoli, siamo fini esistenti e insostituibili nella nostra esistenza, appunto perché il fine è oggetto della volontà, tal fine *non dev'essere da realizzare* ancora: esso già c'è. E allora l'esistenza, l'oggettività finalistica, proprio nel suo essere oggettivamente tale, viene ad essere indicata soltanto dal suo primo carattere, il negativo. Carattere negativo, che, in questo suo assurgere a fondamentale, in qualche modo si amplia: α) fine è *il non mezzo*; β) fine è *il non da realizzare* [10]. L'*agere* rimane anch'esso solo come una inibizione: « non si deve mai agire in senso contrario al fine » che è esistente già come tale, e perciò non è da realizzare. Si tratta di rispettare il fine, non di realizzarlo, nel nostro eventuale agire non richiesto da esso fine. La caratteristica positiva per il fine in sé è perduta. Tale fine possiamo trovarlo solo negativamente. Quindi l'esistente insostituibile, l'oggetto della

---

[8] *Ib.*, p. 65: « Ora io dico: l'uomo e in generale ogni essere ragionevole *esiste* come fine in sé ». « Gli esseri ragionevoli son chiamati *persone*, poiché la loro natura li contrassegna già come fini in se stessi » (p. 66).

[9] *Ib.*, p. 81: « La natura ragionevole eccettua sé dalla rimanente natura, in quanto essa pone a se stessa un fine. Questo sarebbe la materia di ogni volontà buona ».

[10] *Ib.*, pp. 81-82: « Ma, siccome [in questa natura ragionevole]... si deve in tutto e per tutto astrarre da ogni fine da realizzare, così il fine qui dovrà essere pensato non come un fine da realizzare, ma come un fine *per sé stante*, e quindi soltanto negativamente, cioè come fine tale che non si deve (*muss*) mai agire in senso contrario ad esso, e che quindi non deve essere stimato mai soltanto come mezzo, ma sempre anche come fine in ogni volontà ».

volontà è il non da realizzare: solo così esso è fine per sé stante, fine in sé.

Correlativamente a questa perdita della caratteristica positiva del fine, si perde anche il raccostamento dei fini agli enti ragionevoli, si perdono cioè i molti, l'« ogni » di cui parla Kant (pp. 65-66). E quindi gli « i » diventano « il », l'ogni è soppresso; « i soggetti » diventano « il soggetto » [11]. Quel fine, che nella sua più comprensiva caratteristica era oggetto (cfr. § 97, b), è diventato il soggetto; l'unicità dell'oggetto costitutivo del fine si è trasferita nel soggetto. E quindi, in un qualche modo, il fine è stato ritrovato in una caratteristica positiva, ma in una caratteristica positiva opposta a quella che gli riconoscevamo come costitutiva, e per la quale lo distinguevamo dal fine soggettivo, che è fine soltanto relativo. Qui il fine è addirittura (come dovrebbe essere) soggetto, ma non è più noi, perché se ne è tolta la pluralità (come non dovrebbe essere).

Sempre, in Kant, l'esigenza della soggettività, per riuscire a farsi valere, deve prendere il posto dell'oggettività, scambiarsi con essa. Questo scambio è la necessaria conseguenza della mancata posizione del problema dell'uno e dei molti, la quale, a sua volta, è conseguenza della mancata coscienza della concretezza in filosofia. Ma sempre, anche in questo riconoscimento del fine come *il* soggetto unico della volontà, esso è esistente, è il non da realizzare, il non mezzo: altro non ci risulta.

Comunque, *noi fini agenti siamo perduti nella nostra pluralità, nella nostra attività positiva: i fini esistenti ed oggettivi non siamo noi enti ragionevoli.*

d) *Progressiva eliminazione dei fini in sé dall'essere della volontà.* — Come fini positivi restano nella volontà solo quelli che Kant diceva soggettivi in quanto relativi: gli effetti previsti delle nostre azioni, i *quid* voluti da realizzare, quei *quid*, che, non appena realizzati, manifestano la loro vera natura di mezzi e non di fini.

I fini in sé sono perduti. Questa conseguenza implicitamente

---

[11] *Ib.*, p. 82: « Questo [fine di ogni volontà] non può essere altro che il soggetto stesso di tutti i fini possibili, giacché questo soggetto è nello stesso tempo il soggetto di una possibile volontà assolutamente buona; questa volontà infatti non può, senza contraddizione, essere posposta ad alcun altro oggetto ».

Kant ce l'ha già data (p. 82); ma esplicitamente ce la dà nella *Critica della ragion pratica.*

Dopo aver discusso e veduto il Bene Sommo che deve compendiare virtù e felicità, Kant dice che si deve preporre la virtù alla felicità per essere degni di questa: ne è degno infatti chi è virtuoso. A questo proposito Kant dice che oggetto della volontà è il Sommo Bene, proprio come fine di essa [12]. Torniamo all'oggetto; sono decisamente perduti e i soggetti e il soggetto. Fine è il Sommo Bene. Nel che sono da notare due cose: il fine non è nostro, per quanto implichi noi, ma è di Dio, il quale, per sé, non pare sia fine; il fine ultimo di Dio, nella creazione del mondo, è il Sommo Bene. Però, in questa presentazione del fine come oggetto (e oggetto non più nostro, ma di Dio!) c'è una reinfiltrazione dell'uomo (e quindi di noi enti ragionevoli) come « fine in se stesso », in quanto « soggetto della legge morale » [13]; ma io credo che ciò avvenga a scapito della coerenza kantiana: da una parte l'*uomo*, implicito nel Sommo Bene, è un fine relativo e soggettivo, in quanto è, rispetto a Dio creatore, un *fine-effetto*, e non un esistente ineliminabile, un principio oggettivo della Sua (di Dio) autodeterminazione; dall'altra parte, invece, esso è un fine in se stesso, che non può essere adoperato come mezzo neanche da Dio,

---

[12] KANT, *Critica della ragion pratica*, Bari, 1909, Laterza, p. 136: « Nonostante questo contrasto apparente di una ragion pratica con se stessa [dovrebbe esser solo virtuosa], il sommo bene è il fine necessario e supremo di una volontà moralmente determinata, un vero oggetto di essa ». E più avanti: « Se si cerca il *fine ultimo* di Dio nella creazione del mondo, non si deve nominare la felicità degli esseri razionali in questo mondo ma *il sommo bene* » (p. 154).

[13] KANT, *op. cit.*, p. 155: « Che nell'ordine dei fini l'uomo (e con esso ogni essere razionale) sia un fine in se stesso, cioè non possa mai essere adoperato semplicemente come mezzo da alcuno (neanche da Dio) [L'Ente ragionevole, dunque, come tale, non può essere adoperato come mezzo neppure da Dio: è l'implicita critica e confutazione dell'ammissione molte volte fatta degli enti ragionevoli o uomini come animali domestici degli Dei, o come mezzo della volontà di Dio imperscrutabile nei suoi fini ultimi. L'uomo non può essere animale domestico, non può essere mezzo neppure per la volontà di Dio, e quindi deve esserne fine ultimo. Dio poteva non creare gli enti ragionevoli, ma una volta che li ha creati, non può farli divenir mezzo.] senza che nello stesso tempo sia anche un fine; che dunque l'umanità debba esser santa per noi stessi nella nostra persona; questo ormai va da sé, perché egli [l'umanità?] è il soggetto della legge morale, e quindi di ciò che è santo in sé ».

cioè è santo ed autonomo anche di fronte a Dio, che pure è « il solo santo » (cfr. p. 154, nota), cioè non è creato.

In complesso, però, con questo ricorso al Sommo Bene (che racchiude in sé tanti equivoci e difficoltà nel conciliare la spinoziana *ipsa virtus* come *virtutis praemium* con la tradizionale beatitudine, senza porre la stessa *virtus* come *virtutis praemium*), l'uomo, come ente creato, diviene un fine-effetto della volontà di Dio: gli enti ragionevoli non avevano esistenza, prima che Dio non se li proponesse come Suoi (e quindi non in sé) fini.

La scomparsa della finalità in sé di noi enti ragionevoli (la scomparsa cioè di « noi fini agenti »), a cui avvia la *Critica della ragion pratica* (1788), io credo, emerge definitiva nella *Religione entro i limiti della sola ragione* (1793). In questa Kant ci dice [14] che la morale non ha bisogno di fine. Nella morale, dunque, non c'è fine. Si potrebbe qui forse dire: non ha bisogno di un fine soggettivo (materiale). Ma in verità, come ci fa subito dopo capire Kant, si tratta di una vera e propria esclusione della funzione finalistica della volontà. Ed è forse spiegabile nello svolgimento soggettivo del pensiero di Kant, non certo giustificabile: c'è stata già (1790) la *Critica del Giudizio*, che in sostanza è lo scardinamento della funzione finalistica dalla volontà e la sua attribuzione al sentimento. Comunque, per la coscienza etica, che è la vera e propria volontà umana per Kant, non c'è bisogno di finalità, perchè *per la moralità basta la legge* [15]: la coscienza morale, nel fare propria la volontà santa, cioè la volontà in sé, trova in questa l'autodeterminazione: così essa, come coscienza morale, non è un fine, non ha un fine: la moralità si è liberata della finalità proprio in quanto moralità, cioè proprio in quanto volontà umana pura, cioè facoltà pratica dominata dalla ragione incondizionata.

Ogni finalismo, si è accorto finalmente Kant, non può non essere soggettivo e perciò è da escludere dall'oggettività pura della coscienza morale. La distinzione tra fine soggettivo ed og-

---

[14] KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, Modena, 1941, Guanda, p. 142: « La morale... non ha assolutamente bisogno, in genere, di un motivo materiale per determinare il libero arbitrio, non ha bisogno cioè di un fine, né per conoscere ciò che sia dovere, né per indurre l'uomo a compierlo; ma essa può benissimo, e, quando è questione di dovere, deve fare astrazione da ogni fine ».

[15] KANT, *op. cit.*, p. 143: « Così la morale non ha affatto bisogno di un fine per agire bene, ma le basta la legge, che contiene in generale la condizione formale dell'uso della libertà ».

gettivo non ha più luogo: la finalità rimane come schietta soggettività, e soggettività del soggetto senziente, soggettività esaurita dal bisogno di felicità. E questa finalità soggettiva, come sola finalità, il Kant del Sommo Bene ripresenta qui come un qualcosa di aggiunto e di non costitutivo della moralità, come un « finis in consequentiam veniens » che ha tutto il sapore del fine soggettivo [16]. Pure Kant lo accompagna, lo fa seguire alla coscienza morale, e in qualche modo lo accomuna ancora con questa nel concetto di Sommo Bene [17].

La finalità in sé è perduta nella volontà, cioè, ricordiamo bene, è perduta in quella via che all'ente ragionevole rimane unica per raggiungere l'essere, l'in sé. È una conferma, non una rinunzia, della capacità della volontà a raggiungere l'essere, la cosa in sé. Per Kant, abbiam visto tante volte, questa è già tutta fatta e non da fare, essa esclude dalla sua inseità il fare. E la finalità non può escludere il fare: è escluso quindi il fine in sé dalla cosa in sé: questa avrà dei fini, non sarà mai, in sé, fine.

Il fine è stato decisamente portato nella schietta soggettività: è costitutivo del giudizio riflettente (conoscere del sentimento), non della ragione governatrice della volontà.

Perciò la distinzione dei fini, dalla quale abbiam preso le mosse (§ 97, b), è tolta.

---

[16] *Ib.*, p. 143: « Ma, posta la morale, è posto pure un fine; perché è impossibile che alla ragione resti indifferente la risposta che può essere data alla domanda: che cosa derivi dalla nostra buona condotta ».

[17] *Ib.*, p. 144: « L'idea di un oggetto che riunisca in sé la condizione formale di tutti i fini, che noi dobbiamo perseguire (il dovere) e nello stesso tempo tutto il condizionato che insieme riassuma i fini della condizione stessa (la felicità consentita dall'osservanza del dovere): cioè l'idea di un sommo bene nel mondo, per la cui possibilità siamo costretti a supporre un Essere supremo morale, santissimo e potentissimo, solo capace di riunirne le due parti costitutive. Né tuttavia questa idea (considerata praticamente) è vuota di contenuto; perché essa soddisfa al nostro bisogno naturale di concepire, per la nostra condotta complessiva, un fine ultimo ». Per i « fini che noi dobbiamo perseguire (il dovere) », frase che pare tolga valore a tutto il nostro argomentare circa l'esclusione della finalità dalla volontà, cfr. il capitolo XVII.

Capitolo Diciassettesimo

I FINI - DOVERE

98 — Fini (spontaneità) o dovere (coattività)

a) *Distinzione della spontaneità dei fini dalla costrizione del dovere.* — Nel precedente capitolo, in cui ci siamo proposti di ravvicinare noi, enti ragionevoli, a noi fini agenti come esistenti nel campo della volontà e dell'essere, siamo arrivati a questo risultato: la scomparsa del fine in sé che doveva essere riconosciuto in ciascuno di noi come fine agente.

Dopo il '93, Kant pare che si accorga che riportare la volontà alla legge senza finalità, in fondo, è un togliere la volontà stessa, perché non c'è volontà dove non ci sia fine. Comunque, nel '97, anno in cui Kant pubblica *La metafisica dei costumi*, ci troviamo dinanzi a una reimpostazione della finalità proprio come moralità. Si riguadagna quella oggettiva finalità in sé, che, abbiam visto, Kant ha dovuto dissolvere nella finalità soggettiva? Io ritengo di no. Comunque, esaminiamo questo ripresentarsi dei fini nella facoltà pratica.

Con la detta opera Kant ci dice la sua ultima parola riguardo alla facoltà pratica, e chiude lo sviluppo della dottrina etica con l'esposizione di quella metafisica dei costumi, con la « fondazione » della quale egli aveva cominciata la sua speculazione su detta facoltà pratica.

Nella *Introduzione* alla seconda parte (*Dottrina della virtù*) di detta opera, Kant, volendo spiegare il concetto della virtù, dice [1]: « Fine è un oggetto del libero arbitrio (di un essere ragionevole), la

---

[1] Kant, *La metafisica dei costumi, Dottrina della virtù*, trad. Vidari, Pavia, 1911, Mattei, Speroni & C., p. 9.

rappresentazione del quale [oggetto] determina la volontà a una certa azione che realizzi l'oggetto medesimo» (p. 9). Siamo evidentemente alla definizione del fine soggettivo-relativo. Abbiamo visto che il fine oggettivo (o in sé) in fondo non può richiedere la realizzazione, perché il fine oggettivo è ciò la cui esistenza è ineliminabile. Pare dunque che Kant, dimentico della distinzione del fine in sé dal fine relativo, assuma come concezione del fine in genere quella che prima ci dava del fine relativo, il quale, in verità, non è fine, perché può essere ridotto a mezzo. Un approfondimento riguardo al fine, indipendentemente da ogni eventuale distinzione di esso, Kant ci dà quando, continuando [2], distacca l'azione che io compio dal fine che io con essa perseguo, perché a farmi compier l'una può intervenire uno che non sia io, ma a farmi proporre l'altro non può intervenir nessuno: solo io posso propormelo. Ed allora, fatta tale distinzione, è evidente che il fine non è l'oggetto che io realizzo con la mia azione. Quando a questa io sono costretto, è evidente che io non mi propongo come fine quell'oggetto che con essa realizzo. L'altro, che abbia potere su di me, potrà far sì che io faccia quel che egli vuole, ma non potrà far sì che io me lo proponga come fine. Quell'oggetto che io realizzo, dunque, con la mia azione, può non essere il mio fine, perché non c'è quella proposizione di esso a me stesso che è la condizione essenziale della finalità. Si ha nel campo della finalità quello che Cartesio diceva del pensiero: nessuno potrà mai farmi o non farmi pensare quel che effettivamente penso o non penso. Io solo, dunque, posso proporre a me stesso un fine.

Ma qui appunto comincia il problema. La caratteristica positiva che Kant aveva dato al fine nella *Fondazione* era questa: fine è « ciò che serve alla volontà da principio oggettivo della sua autodeterminazione » (p. 64); qui la richiama [3], aggiungendo che quel *fine che è principio oggettivo, deve essere* non soltanto for-

---

[2] KANT, *op. cit.*, p. 9: « Ora io posso ben essere costretto da altri a compiere certe azioni che sono dirette come mezzo per ottenere un certo scopo, ma non potrò mai essere costretto ad avere uno scopo: io solo posso proporre a *me stesso* quale fine qualche cosa ».

[3] *Ib.*, p. 9: « Ma se io sono obbligato a propormi per fine qualche cosa che rientri nel concetto della ragione pratica, e quindi a dare come principio di determinazione della mia volontà, oltre ad un principio formale (come è quello che contiene il diritto), anche un principio materiale, un fine che possa essere opposto a quello delle tendenze della sensibilità, allora si avrebbe il concetto di *un fine che è in se stesso un dovere* ».

male, ma *anche materiale*, cioè non deve essere la pura legge. È tolta la possibilità che la legge, come tale, possa esser motivo: al concreto fine, dato a motivo dalle « tendenze della sensibilità », deve essere « opposto » un motivo altrettanto concreto. Siamo, dunque, di nuovo al fine oggettivo, con la differenza che nella *Fondazione* Kant aveva parlato di autodeterminazione della volontà, e qui invece parla di determinazione della mia volontà. Sempre però il principio non deve essere quello sensibile. Ma non per questo può essere solo formale. E perciò, nella sua materialità non data dal senso, esso è tale che la sua realtà dipende dalla mia azione. Così Kant giunge alla identificazione del fine, che prima diceva oggettivo, con il dovere. Un principio cosiffatto è un fine-dovere.

Ora il fine-dovere ha una caratteristica che pare una contraddizione: dovere è costrizione, e fine è spontaneità cioè eliminazione di costrizione. Il fine oggettivo elimina la costrizione esteriore, opponendosi al senso, ma non elimina quella interiore. Se ciò sia possibile, vedremo. Per ora mettiamo in evidenza sia questo nuovo carattere del fine oggettivo, del dover essere *spontaneo* e pur assumere entro tale spontaneità una costrizione non esteriore, sia il ripresentarsi dell'etica non più (come invece era nella *Critica della ragion pratica* e nella *Religione*) come il formale imperativo della legge, spoglio, o quasi, di finalità, ma come la dottrina di questi fini-dovere, « *il sistema dei fini della ragione* »[4].

Il fine oggettivo pare che riacquisti tutta la sua importanza nel campo della volontà: i fini della ragion pura pratica dovrebbero esser oggettivi. Ma sono essi veramente oggettivi? Se teniamo presente che essi sono tali da dover essere realizzati dalla nostra azione, è evidente che essi non hanno, come fini, quella oggettività, che esclude il loro esser fatti, il loro essere effetti (cfr. § 97, b). Si accetti l'intellettualismo statico ancora permanente

---

[4] *Ib.*, pp. 9-10: « La scienza di esso [concetto di un fine che è in se stesso un dovere] non apparterrebbe al diritto, ma all'etica, come a quella scienza, che sola contiene nel suo concetto una costrizione esercitata *su noi stessi*, in nome delle leggi morali.

Per questa ragione l'etica si può anche definire il sistema dei fini della ragione pura pratica. Fini e doveri distinguono le due divisioni della dottrina generale dei costumi. Che l'etica contenga dei doveri, alla cui osservanza non possiamo essere costretti (fisicamente) da altri [l'altro di cui ci ha parlato prima], è unicamente la conseguenza di ciò, che essa è una scienza dei *fini*, poiché qui una coazione, o subita o esercitata, è una cosa contraddittoria ».

nella concezione kantiana dell'essere, o lo si escluda, sempre l'oggetto puro, se posto (devesi porre) come principio, esclude l'essere un effetto, finalistico o meccanico che si voglia: essere effetto è non essere principio e così reciprocamente.

Kant, nonostante il suo attivismo e il suo eticismo, rimane intellettualista nella concezione dell'essere. Perciò hanno avuto buon gioco i suoi continuatori che hanno eliminato l'essere e l'oggetto, che in Kant si identificavano. Mentre il suo essere e il suo oggetto erano esclusi dalla attività, d'altra parte l'oggetto (e quindi l'essere) era posto, nella sua realizzazione, come un effetto. La grande difficoltà, in cui si era impigliato Kant, era quella di conciliare la sua concezione dell'etica come pura attività dell'essere, con la sua concezione della conoscenza, che presuppone un essere dal quale è esclusa detta attività. Kant non seppe uscire da questa profonda incoerenza e perciò fu facile ai suoi continuatori liberarlo da questa a scapito della sua più profonda esigenza, quella dell'essere. Se l'etica è sistema dei fini, in quanto io, nel mio propormi un fine, non posso esser costretto da nessuno, e se il fine etico è « materiale », come quello interessato che gli si oppone, io sarò o spontaneo nell'uno e nell'altro, o in entrambi costretto, quando manchi la costrizione altrui. Questa materialità del fine-dovere è il salto che qui Kant fa più decisamente di prima per uscire dalla etica formale, ma forse la perde tutta intera. La finalità è questa *mia* spontaneità, e se questa mia spontaneità si materializza costringendomi, non la si può negare ad altra materialità: perché non sarei costretto da me, come nella materialità doverosa, così anche in quella inclinata? Non può darsi altra risposta a questo, quando si è materializzata la costrizione doverosa, se non quella di porre questo me, che dovrebbe costringer me, come l'Io assoluto, togliendomi così quella spontaneità che è sempre singolarità e non assolutezza: l'essere oggettivo può esser tolto di mezzo.

Comunque, per Kant, tra costrizione interiore e spontaneità di fini, non c'è contraddizione [5].

---

[5] *Ib.*, p. 10: « Un altro potrà ben costringermi a fare qualche cosa che non sia uno scopo per me (ma soltanto un mezzo per raggiungere un fine voluto da altri), ma non potrà mai costringermi a considerarlo come *un mio fine*: io non posso dunque avere un fine, se non me lo propongo da me stesso. L'opposto sarebbe una contraddizione [quindi la vanità di coloro che cercano che i fini della loro personalità siano dati da altri; è una rinuncia ad esser persone. E di questi uomini ce ne sono più di quanto non si pensi], cioè un atto della libertà che non sarebbe libera. Invece

Il mio propormi un fine è un atto di libertà, che non è tolto ma confermato dalla costrizione interiore: « quanto più l'uomo è spinto da una costrizione morale, tanto più egli è libero » (p. 10, nota).

Per Kant dunque non è contradittorio « proporre a se stesso un fine che è nello stesso tempo dovere »: l'interiorità della costrizione rende libera questa costrizione.

b) *La massima etica come mediatrice tra la costrizione e la spontaneità.* — Come è possibile che un fine sia dovere, cioè che la spontaneità si attui nella costrizione? Affermata la non-contraddittorietà, Kant si propone di mostrarne anche « la realtà oggettiva ». A stabilire la possibilità del rapporto tra spontaneità e costrizione interiore, Kant fa intervenire il concetto di massima, che è la legge divenuta soggettività. La massima fa in fondo quello che nella *Critica della ragion pura* fa lo schema tra la singolarità fenomenica delle intuizioni e la universalità formale delle categorie. Il rapporto si può intendere in due modi: o partendo dal fine per arrivare alla massima conforme al dovere, o, viceversa, partendo dalla massima per arrivare al fine conforme al dovere. La prima via è quella che si segue nella dottrina del diritto, il quale, per Kant, è qualcosa di esteriore, di soggettivo. Per questa via si arriva al dovere come ad un limite da non varcare, non come ad un principio da cui partire. Partendo dai nostri fini, saremo in questi senza costrizione interiore; troveremo soltanto un limite dell'« accordo con la libertà di tutti gli altri » (p. 11).

Non dunque questa via può seguire l'etica in tale dimostrazione della costrittività della spontaneità: la costrizione non deve essere un limite, ma la costituzione stessa della nostra libertà nell'azione etica.

Bisogna, dunque, partire dalla massima, e cercar un fine che sia nello stesso tempo un dovere. E giacché, ricordiamo, « fine è un *oggetto* del libero arbitrio, la rappresentazione del quale determina questo ad un'azione atta a realizzarlo » (p. 14), così sa-

---

non è affatto contradittorio proporre a sé stesso un fine che è nello stesso tempo un dovere, perché allora la costrizione viene da me, e ciò si concilia benissimo colla libertà. Come è però possibile un tal fine? tale è ora la questione da risolvere. Perché la possibilità di concepire una cosa (la sua non-contradittorietà) non è ancora sufficiente per stabilire la possibilità della cosa stessa (la realtà oggettiva del concetto) ».

remo sempre con tal fine arrivati a un qualcosa di empirico, ma saremo almeno partiti da qualcosa di puro, la massima, o, come dice Kant (dimenticando che punto di partenza deve essere la massima), il *concetto del dovere*: questo « nell'etica dovrà guidarci a dei fini e fonderà su principii morali le *massime* da seguire relativamente ai fini, che *dobbiamo proporci* » (p. 11). È salva così, è veramente conciliata con la costrizione la spontaneità finale? Veramente non direi; è il fine spontaneo che informa e riempie la costrizione.

Pure questo dovere costrittivo nel materializzarsi ha perduta la sua purezza e quindi il suo potere di costrizione: questo affievolimento empirico dell'etica kantiana è il carattere proprio della *Metafisica dei costumi*, che perciò, rispetto alla *Fondazione*, è come il passaggio dell'apriori all'empirico; non è una metafisica, ma è una precettistica dell'agire fenomenico umano.

c) *I fini-dovere come postulato della morale.* — Pure di questo passaggio all'empirico Kant cerca la giustificazione nella necessità di questa materializzazione del dovere, cioè di questo prescegliere tra le azioni, tutte fenomeniche, alcune, che, pur rimanendo tali, sono doverose e cioè non soggette alla inclinazione, ma libere.

La dimostrazione che Kant dà di tale necessità è fondata sull'identificazione del finalizzare con l'agire libero [6]: *avere un fine è un atto di libertà.* Ma si badi che Kant ha cominciato col dirci che « ogni azione ha un fine ». Non è quindi ogni azione, qualunque essa sia, fondata su un atto di libertà? La spontaneità del fine prende il sopravvento sul dovere, che dovrebbe invece, esso, dare, con la sua costrizione, la libertà all'azione.

Come può, dunque, Kant determinare, tra i fini delle tante azioni umane, quelli che daranno luogo alle azioni doverose, in modo da mostrare, come si è proposto, la possibilità sintetica di questi fini-dovere? Egli crede di determinarli facendo un passo ancora più in là su questo predominio della finalità come libertà: ogni *determinazione di fine* non è indicazione di mezzi, e perciò *è un*

---

[6] *Ib.*, p. 14: « Ogni azione ha un fine, e siccome nessuno può avere un fine senza esserselo costituito coll'oggetto stesso della propria volontà, così è un atto della *libertà* del soggetto che agisce, e non un effetto della *natura*, di avere uno scopo qualunque nelle proprie azioni ».

principio pratico, e, come tale, *un imperativo categorico*, il quale risolve il problema di unire insieme fine e dovere [7].

Naturalmente si può qui domandare a Kant quale fine mai come tale è condizionato ai mezzi: i mezzi diventano tali solo di fronte al fine. E allora ogni fine diventa principio. L'indicazione del fine-dovere non è raggiunta, o, se si vuole, tutti i fini (effetti soggettivi) sono doveri. E così tutta la dottrina etica kantiana si chiude in una grande contraddizione, che noi abbiamo già notata (§ 98, a).

Tutta la sua etica scompare insieme col formalismo su cui era fondata; non c'è più la distinzione tra l'intenzione, che, come tale, raggiunge l'essere, e l'azione esterna che raggiunge soltanto il fenomeno. La determinazione del fine-dovere rende superflua l'intenzione: non è più questa che determina la moralità, ma è il materiale fine che si deve perseguire. Ma di questo Kant ha dato una determinazione che vale per ogni fine.

E con lo scomparire dell'intenzione come caratteristica della moralità, scompare anche la dottrina kantiana secondo cui la moralità può esserci nell'agire, anche se non sappiamo se ci sia pur un solo atto morale. Nel mio volere, per empirico che sia, io obbedisco a un principio pratico: è un altro indizio della falsità della precedente distinzione della ragione in prudente e morale; se si vuol fare prudente la ragione, questa sarà sempre prudente: ogni azione governata dalla ragione sarà buona anche se solo prudente. È fatta tale dal suo esser razionale e la prudenza è razionalità. È chiaro ora il motivo per cui si passa dall'etica kantiana dell'intenzione all'etica hegeliana del successo.

Non pare, dunque, che Kant abbia superata o conciliata l'antinomia tra la spontaneità del fine e la costrittività del dovere. In fondo, il fine stesso diventa costrittivo e quindi non c'è più luogo a che il dovere scelga tra i fini quelli che si identificano con esso. La massima, che, come termine medio, doveva connettere il dovere col fine, portando in questo quella legalità che essa soggettiva, non pare che abbia compiuto la sua funzione: la legge è stata sommersa dal fine.

---

[7] *Ib.*, p. 14: « Siccome però quest'atto che determina un fine è un principio pratico, che non già prescrive i mezzi, ma il fine stesso (e le cui prescrizioni, per conseguenza, non sono relative, ma assolute), così esso è un imperativo categorico della ragion pura pratica, cioè un imperativo tale che unisce in generale a un *concetto del dovere* quello di uno scopo in generale ».

Comunque Kant, credendo di avere già raggiunti, con questa identificazione di finalità e libertà, i fini-dovere, conclude dicendo: « Vi deve essere un fine di questo genere e un imperativo categorico che vi corrisponda » (p. 14). Vi deve essere, perché, se non ci fosse, « un imperativo categorico sarebbe impossibile, il che minerebbe ogni morale » (p. 14). È dire che questi fini-dovere sono un postulato della moralità, cioè qualcosa, il cui non essere importerebbe il non essere della moralità [8]. Dunque, la ragione ultima che Kant ci dà del dover esserci i fini-dovere è: se non ci fossero, non ci sarebbe moralità. Un utilitarista direbbe: niente di male.

Comunque il fine-dovere kantiano supera quel formalismo che era rimproverato a Kant come difetto e invece era la sostanza vera della sua etica. Ci sono, dunque, delle azioni determinate, comandate dall'imperativo categorico: sono i fini-dovere. Che però Kant abbia veramente mostrata la possibilità sintetica di questi fini-dovere, e ne abbia indicato il carattere, dal quale sono conoscibili nella loro determinata materialità, abbiamo visto che non si può dire.

Ci resta ora da vedere quali sono i fini-dovere ammessi da Kant.

99 — Critica dei fini-dovere: dovere e fini nella concretezza del volere

a) *I due fini-dovere, e noi (enti ragionevoli)-fini.* — I fini-dovere, per Kant, « sono: la propria perfezione, — la felicità altrui » (p. 15). E dice: badate di non invertire; ci chiuderemmo in una *contraddizione* che toglierebbe i fini-dovere. Non si può considerare tra i fini-dovere la propria felicità, perché io sono naturalmente portato a desiderare la felicità; e quindi, se essa fosse un fine-dovere, il dovere sarebbe spontaneità e non sarebbe coazione.

---

[8] *Ib.*, p. 14: « Se vi sono delle azioni libere, vi devono pure essere dei fini, ai quali quelle tendono come al loro oggetto. Tra questi fini ve ne debbono essere alcuni, che sono nello stesso tempo (vale a dire secondo il loro concetto) dei doveri. Perché, se non vi fossero dei fini di questa specie, visto che non possono esservi delle azioni senza scopo, tutti i fini avrebbero sempre per la ragione pratica soltanto il valore di mezzi per raggiungere altri fini, e un imperativo categorico sarebbe impossibile; il che minerebbe ogni morale ».

Ecco la contraddizione. Ma pure, perché dell'altro devo volere la felicità che non devo volere di me, e non devo volere la perfezione, che devo volere di me? Per dimostrare la contradittorietà del volere l'altrui perfezione, Kant si attacca alla spontaneità del fine (mentre prima si attaccava al dovere): la perfezione è un fine che deve essere spontaneo, cioè nascere dal di dentro di ciascuno [9]. Kant per il primo dimostra che il fine-felicità deve essere altrui, non mio; fine che io ho per l'altro e non per me.

Ora sono questi veramente, nella loro materialità, dei veri e propri imperativi categorici? Dovrò sempre non aver come fine del mio agire la mia felicità, l'altrui perfezionamento? Forse gli stessi esempi con cui Kant nella *Fondazione* aveva illustrate le formule dell'imperativo categorico mettono in dubbio la categoricità di tali esclusioni. Ci può essere uno stato in cui il mio conservare la vita nella totalità dei bisogni diventi un dovere per me. E conservare la vita non è conservare il piacere, la felicità, per limitata che sia, del vivere? Anche più evidente è forse la non categoricità dell'altra esclusione: è veramente contradittorio che io mi proponga come fine la perfezione degli altri? Tutto quello che è educazione, è proponimento di questa perfezione, cioè dello svolgimento delle attitudini costitutive di ciascuno. Nell'educare ci dobbiamo proporre la felicità e non la perfezione di coloro che educhiamo? In questo caso educheremo degli esseri al loro egoismo. Nell'educazione dobbiamo solo occuparci segretamente della soddisfazione dei bisogni degli educandi, ma apertamente, insistentemente, dobbiamo provocare lo sviluppo delle loro attitudini: il promovimento della loro perfezione è il nostro dovere. E potremmo arrivare anche ad altre contraddizioni. Ciò vuol dire che non è poi così categorico, almeno nelle sue esclusioni, l'imperativo di tali fini-dovere. Ma una profonda verità vi è contenuta: non ti immischiare nello svolgimento spirituale altrui, perché contamineresti la spontaneità dell'altro; di te non cercare la felicità, ma cerca di sviluppare te stesso.

Comunque questa perfezione mia e felicità altrui sono fini che noi abbiamo: *noi enti ragionevoli*, che dovremmo, nella nostra esistenza, essere fini agenti. Noi dunque, in quanto ci proponiamo dei fini, siamo presupposti da essi; non siamo fini in sé: noi ci proponiamo i fini, *non siamo fini*.

---

[9] *Ib.*, p. 15: « È contradittorio esigere da me (impormi come un dovere) che io faccia per un altro una cosa che in realtà egli solo può fare ».

E allora gli agenti degli imperativi categorici scompaiono come fini. Gli esistenti non sono fini, appunto perché sono esistenti: questi possono proporsi dei fini, ma non possono esser fini. Kant ci potrebbe dire: noi siamo fini di Dio. Ma allora noi siamo fini di Dio come le macchine sono fini nostri? In un certo momento le macchine han dovuto essere nostri fini, cioè « oggetti dell'arbitrio, la rappresentazione dei quali determina questo ad un'azione che li produce ». Dunque noi, enti ragionevoli, siamo, in quanto fini, effetti dell'azione di Dio, come le macchine effetti della nostra? Noi, enti ragionevoli, siamo, possiamo essere degli effetti? E, se effetti, possiamo veramente sottrarci, come Kant vuole (*Critica della ragion pratica*, p. 155), ad esser mezzi, di cui Dio si serve? Comunque, se effetti, siamo fini in sé? Il fine, nel suo essere effettuato, non perde già la sua natura di fine? *Se siamo fini-effetti, possiamo essere fini agenti?*

b) *Finalità estrinseca* (*fine proposto*) *e finalità intrinseca* (*fine-essere*); *l'alternativa di noi come fini.* — Siamo dunque o non siamo *fini in noi stessi*, come dobbiamo essere per essere fini agenti? Finché non superiamo il concetto di *fine di un altro*, finché concepiamo il fine soltanto come quello che Kant giustamente nella *Fondazione* diceva soggettivo, e cioè come « un soggetto del libero arbitrio, la rappresentazione del quale determina questo ad un'azione atta a realizzarlo », è vano parlare di fini che siano tali in sé, e che perciò siano agenti proprio come fini. Divengano o no essi mezzi di altri fini, sempre essi sono *fini per colui che se li propone, non in sé*: anche per l'avaro, pel quale non diventa mezzo, il denaro è un fine soggettivo e relativo, un fine-effetto, non un fine in sé, non un fine agente con essenza di fine.

Il problema, dunque, che nasce, dinanzi a questo involversi di Kant nei fini che prima egli stesso diceva soggettivi, relativi e perciò non fini in sé, non fini agenti, è quello di vedere se e come, oltre questi fini di un altro, ci possono essere veri e propri fini in sé, e quindi non di un altro. I fini agenti devono essere tali che « siano » fini; e quindi non devono essere presupposti, come estranei, ai fini. La finalità di un altro rispetto al fine è finalità estrinseca all'ente che è soggetto ad essa: non costituisce né il finalizzante, che è presupposto e non ha come costitutivo del suo essere la finalità, né il finalizzato, che ha il suo essere nella effettualità non causante, non agente. Bisogna quindi sostituire a questa concezione della finalità, che presuppone l'essere e non lo costituisce, quella di

una finalità intrinseca, che costituisce cioè l'essere, e che, perciò, non si esaurisce nella *proposizione* dei fini, da una parte, nella *effettualità* loro, dall'altra. La finalità soggettiva kantiana si esauriva in queste due funzioni che presupponevano l'essere come non costituito di finalità, e perciò giustamente Kant nella *Fondazione* cercava ancora, al di là di questa che egli diceva soggettiva, la vera e propria finalità che investe l'essere, e che perciò, fedele alla sua concezione oggettiva dell'essere, egli diceva oggettiva. Qui, nella *Metafisica*, ha abbandonato questa finalità che investe l'essere, quasi si fosse accorto che la sua concezione oggettiva dell'essere non consentiva che la finalità investisse l'essere, quasi si fosse accorto della schietta soggettività della finalità.

Il fine, dunque, che investe l'essere *non deve essere soltanto un empirico fine di un altro*: questa l'esigenza che Kant sentiva nella *Fondazione* e che non sente più qui nella *Metafisica*, questa l'esigenza della finalità intrinseca per la quale noi, fini agenti, non dobbiamo ritenerci, come enti, non fini, né *presupposti* ai nostri fini empirici, né puri *effetti* di altro ente che si sia proposto noi come suoi fini estrinseci. La finalità non investirebbe il nostro essere ragionevole: con tale presupposto, con tale effettualità noi *eludiamo, non risolviamo il problema* che ci si presenta, nel campo della volontà, dell'identificazione di noi coscienti (gli enti ragionevoli di Kant) con noi fini agenti, che siamo, o dovremmo essere, gli esistenti (o, se si vuole, gli enti) della volontà.

E questo, invece, è il problema da risolvere, quando vogliamo sapere se e come Kant possa ammettere l'esistenza nell'essere raggiunto dal volere della coscienza. Se, da una parte, questo essere è veramente raggiunto, e se, dall'altra, la finalità è inscindibile dalla volontà, la finalità non può essere *schietta proposizione di fini, che è soltanto empirica, e che presuppone, non investe, l'essere.* Dei fini non ci deve essere solo α) *la proposizione*; ci deve essere β) *l'essere.* α) Se i fini fossero solo proposti, essi sarebbero sempre e soltanto fini *di* un altro, che sarebbe l'essere, che cioè sarebbe veramente senza esser fine: sarebbero quelli che Kant diceva fini relativi, cioè non costituiti in sé come enti della finalità. β) Se i fini invece sono anche fini enti, essi non devono essere fini *di* un altro, ma ciascuno in sé è un fine; cioè si deve sopprimere il *di*: il fine è ciascuno.

Allora può sorgere l'obiezione: ciascuno, dunque, è il fine di se stesso. Ma, in verità, chi faccia tale obiezione, surrettiziamente introduce di nuovo quel *di* che si doveva sopprimere,

e passa di nuovo ai fini proposti, abbandonando i fini enti.

In ogni modo, per togliere tale obiezione e vedere con chiarezza la detta surrettizia introduzione, bisogna porre il problema dell'alterità nel campo della volontà. Se noi come enti ragionevoli siamo fini proposti, cioè effetti di una altrui volontà, a parte il fatto che il nostro essere è soltanto effettuale, e quindi non è vero e proprio essere, anche il nostro eventuale proporre fini sarebbe fittizio, non essenziale, e cioè relativo, direbbe Kant, fenomenico, puramente naturale, diciamo noi. Il nostro finalizzare non raggiungerebbe mai quel mondo dell'essere, al quale deve pur appartenere quella nostra intenzione buona, nella quale Kant fa consistere l'eticità, al di là di ogni successo o non successo, al di là della determinata azione terrena in cui quel nostro fare si concreta nel vivere. Saremmo sempre empirici anche nel volere come nel conoscere: neppure la ragione pura nel suo governo della volontà ci farebbe uscire dall'empiricità. In verità noi enti ragionevoli non saremmo mai, non potremmo essere fini agenti: l'imperativo comanderebbe invano: io non potrei, come fine, essere un agente; il regno dei fini non sarebbe un regno di fini agenti ma un insieme di schietti effetti, non aventi, quindi, attività.

Ma se, d'altra parte, abbandoniamo la concezione della finalità come semplice proposizione di fini, per essere veramente fini, allora, secondo la sopraddetta obiezione, ciascuno diventa fine di se stesso: io sono il mio fine.

Quindi l'alternativa: 1) la finalità-proposito (che presuppone l'essere ma non è l'essere) fa finire noi, anche come ragionevoli (coscienti) in una *schietta fenomenicità* senza attività, *senza essere*; 2) la finalità-essere chiude me ragionevole (cosciente) in me stesso e quindi me come unico fine di me stesso, *me come autofine*.

Per uscire da questa alternativa bisogna aver presente la concretezza dell'essere. Nella volontà, noi, anche in quanto vogliamo (cioè in quanto saremo), siamo molti pur non negando, anzi, attuando l'unicità dell'essere: *convogliamo*, e non è possibile volere sieme se non attuando con la nostra pluralità di volenti l'unicità del volere. Nella determinazione dei due fini-dovere Kant ha esplicitamente affermata l'esigenza della pluralità di noi enti ragionevoli anche se non l'ha scoperta, cioè non si è accorto di averla affermata anche come filosofo: l'ha affermata nel distinguere la perfezione dalla felicità e quindi nel prescrivere come fine-dovere di ciascuno la felicità dell'altro e non la propria, la perfezione

propria e non dell'altro. Non stiamo qui a ricercare se, come a noi sembra, il fine-dovere, dato a ciascuno dalla felicità dell'altro, non assorba in sé anche l'altro fine-dovere della perfezione propria (ogni talento da sviluppare non è lo sviluppo di questa che Kant dice altrui felicità?), e quindi non esaurisca il fine-dovere; a noi qui importa mettere in evidenza che Kant stesso ha affermato noi enti ragionevoli come alterità.

Ora in questa affermazione della pluralità di noi enti ragionevoli, quando si ponga attenzione all'intersecarsi della finalità nostra, e si risolva, come si deve, il kantiano fine-dovere che ciascuno ha verso di sé (la perfezione) nel kantiano fine-dovere che ciascuno ha verso ciascuno degli altri, io credo che si veda chiaro che l'assumere la concezione del fine-essere, lasciando come empirica quella del fine-proposito, non porti a chiudere ciascuno in se stesso, me in me stesso, se non quando si faccia, come dicevamo già sin dal principio, una indebita reintroduzione del fine-proposito nel fine-essere: il mio essere un fine agente non richiede, anzi esclude che io proponga me come fine a me stesso; lo esclude perché richiede, invece, che io come fine agente mi dissolva con la mia azione nell'alterità cui appartengo.

Così è risoluta l'alternativa in favore del fine-essere, in quanto si è mostrato che la conseguenza assurda (io come autofine) non è richiesta, ma esclusa da detta concezione del fine-essere.

Resta a vedere se *noi*, che finalmente *ci siamo riconosciuti*, in quanto enti ragionevoli (coscienti), anche *fini agenti*, siamo, in quanto tali, quei fini-dovere che Kant ammette come la stessa concretezza volitiva.

c) *Il dovere come forma del volere, e la sua coazione come trascendenza del principio.* — Per rispondere a tale quesito, dobbiamo vedere che cos'è la finalità, e che cos'è la doverosità.

La doverosità per Kant è coazione, e ce l'ha ripetuto sempre; e tale coazione è *costrizione* che la ragione fa di me come senziente. La costrizione doverosa kantiana suppone i soggetti, ma ciascuno di noi soltanto come senziente. Noi soggetti del volere saremmo solo i senzienti che il dovere costringe. Ma se accettiamo la concezione di noi come solo senzienti nel volere, perdiamo noi come enti ragionevoli. L'accettare noi, con la nostra pluralità singolare, come enti ragionevoli ci libera da questa angosciosa concezione del dovere solo come *costrizione del soggetto*. Il soggetto, se è ente ragionevole, non è costretto. Il dovere, quindi, non si

presenta più, anche su terreno kantiano, come la costrizione del soggetto, ma si presenta come la stessa forma universale del volere, cioè come la specie che la coscienza assume in quell'attività che diciamo volere, in quanto è diversa da quella che diciamo conoscere e sentire: *dovere è la forma universale del volere*. È provabile da ciascuno di noi: quando vogliamo, e volere non possiamo che il bene, categoria della coscienza è il dovere, che è il carattere oggettivo che la coscienza assume, quando abbiamo come oggetto il bene. Ma quando in una attività di coscienza distinguiamo la forma di essa, ammettiamo in essa qualcos'altro che non sia la forma. Questo qualcos'altro lo si è detto contenuto, materia. Forse l'espressione non è esatta. Comunque, per ora non parliamo di questo qualcos'altro, che intenderemo meglio quando parleremo dei fini. Fermiamoci in questa forma speciale che richiede uno speciale oggetto. La forma, nel suo valore aristotelico, è il *principio universale* di quel qualcosa di cui è forma; nel suo valore kantiano, è *l'oggettività* di coscienza di quel qualcosa. Non sarà difficile riconoscere nell'oggettività kantiana il principio universale aristotelico, quando si pensi che l'esigenza dell'oggettività nella coscienza è proprio l'esigenza del principio. In quanto forma, dunque, *il dovere è il carattere oggettivo del volere*, il carattere che assume il *volere* dal punto di vista del suo oggetto, il Bene, che, come oggetto, è il *Principio* dello stato di coscienza volitivo. Ma, se dunque *il dovere* è questo carattere oggettivo che il volere ha, in quanto è Bene, cioè Principio del volere, che cos'è la coattività sua, e perché mai il dovere si è presentato a Kant come coattività, e, in genere, è stato accettato come tale, o, in quanto tale, negato (Nietzsche, Guyau)?

La coattività del dovere non è la kantiana costrizione di noi soggetti, che ci pone nell'alternativa dolorosa di negare il dovere o soffocare noi; esso è il soffocamento di me, che deve essere fatto, dopo che io sia stato ridotto a senziente, e il sentire si sia messo come negazione della coscienza pura; ma è l'esigenza della trascendenza di tal Principio unico, presente nel volere, riguardo a me e a tutti gli altri come me. *Aver coscienza del dovere è aver coscienza, che*, perché io voglia, e cioè sia un fine agente, e quindi io sia in tale mia finalità, *l'Oggetto, il Bene*, che pur ci costituisce tutti come fini nella nostra singolarità individuata, *trascende* questa, cioè non è esauribile da essa, proprio in quanto ne è. e continua sempre ad esserne, Principio. Si può, quindi, anche di fronte al dovere, riconoscere me soggetto, non come colui

che deve esser costretto, negato nella sua soggettività fatta di senso, ma come colui che, ente ragionevole qual è, riconosce la trascendenza del Bene in quanto Principio volitivo e l'attua come può, fin dove può, in perfetta dedizione volenterosa ad esso. Non devo più odiare il mio amico per fare verso di lui quel bene che sento doveroso fare. La trascendenza è sempre, in qualche modo, coazione: nella volontà essa è dovere. Questa inesauribilità del Principio (trascendenza) con tutti i miei, i nostri fini, è stata da Kant posta come l'antitesi tra l'autonoma volontà oggettiva e l'eteronoma volontà soggettiva. In tale antitesi o l'oggetto o il soggetto è reso negativo; e questa caduta nella negatività di una delle condizioni fondamentali della coscienza fa cadere in essa anche l'altra e finisce col presentare « lo spirito come negatività ».

L'accennata concezione del dovere libera da questa assurda conseguenza.

100 — Continuazione

a) *La finalità, nella sua spontaneità, come terminazione del volere.* — Abbiamo visto il dovere come forma del volere e la sua coattività come trascendenza del Principio nel volere. Cerchiamo ora di intendere i fini nella loro spontaneità volitiva, che già Kant implicitamente ci indicava (cfr. § 98, a).

Del fine Kant ci presenta due concezioni: la prima è quella definita nella *Fondazione della metafisica dei costumi* (p. 64) e cioè il fine come « principio oggettivo dell'autodeterminazione della volontà »; la seconda è quella formulata nella *Metafisica dei costumi* (*Dottrina della virtù*): « *Fine* è un oggetto del libero arbitrio, la rappresentazione del quale determina la volontà a una certa azione che realizzi l'oggetto medesimo ». Ma né l'una né l'altra concezione risponde all'esigenza della finalità. Questo risulta anche dalle critiche che finora noi ne abbiamo fatto per trovare noi stessi esistenti nella funzione finalistica della coscienza.

La prima concezione confonde l'esigenza soggettiva con quella oggettiva della coscienza volitiva, e pone questa al posto di quella, che viene quindi soppressa: è l'esigenza del dovere quella che Kant pone come finalità. Di vero, in questo scambio, non c'è se non l'appartenenza sia del dovere che della finalità alla coscienza volitiva. Su questo scambio è fondata la falsa impostazione del problema delle cause finali, pel quale la causalità propria dei fatti

e della conoscenza è portata ad aver valore nel mondo dei fini e della volontà. Kant non solo non elimina questo millenario scambio [10], ma in qualche modo lo rinsalda e così perviene a quella concezione dell'autonomia della volontà, in cui la volontà oggettiva, restata senza soggetti, si duplica nella sua oggettività, e verrà così poi a dar luogo a quella autocoscienza, che è il trapianto moderno e idealistico della realistica ed antica *causa sui*, nata sul terreno delle cause finali. Forse tutta questa debolezza della concezione oggettiva della finalità Kant sentiva, quando l'abbandonò senz'altro, e si rifugiò in quella, che egli prima riteneva soltanto relativa, e quindi non vera, concezione soggettiva del fine.

Ma anche questa, come era presentata da Kant, più che concezione soggettiva del fine era concezione empiristica: fine non è l'effetto di un'azione realizzatrice di un oggetto dell'arbitrio; questo è fine empirico, che presuppone l'essere, e quindi non porta il fine nell'essere (cfr. § 99, b).

Dunque, nessuna delle due concezioni kantiane, l'oggettiva e la soggettiva, soddisfa l'esigenza del fine, perché *l'una scambia il dovere con la finalità e l'altra pone come finalità essenziale quella empirica*. Qual'è, invece, l'esigenza della finalità nella coscienza? Kant ci ha messo in evidenza un elemento che è veramente suo carattere essenziale: quella specifica spontaneità di coscienza che è propria del volere: la finalità, quindi, è dei « chi » non del « che », volere dei soggetti, non dell'oggetto. *L'essere, in quanto costituito di finalità, è ente singolare. Esso perciò non è un dovere, ma ha il dovere*. In questo « avere il dovere » è richiesto un qualcos'altro, che non sia il dovere stesso, è presente un'altra esigenza di coscienza, quella di *chi* ha il dovere, cioè l'esigenza dell'individuo singolare spontaneo che attua il volere. In genere in ogni forma di coscienza è indispensabile quella prima esigenza universale, che nel volere è dovere, ma è altrettanto indispensabile questa seconda esigenza singolare (spontaneità), che nel volere è finalità (*essere fini agenti* dicevamo prima). E solo con questo nostro essere costituzionalmente fini, cioè col nostro essere, in quanto enti ragionevoli (dice Kant, io direi invece coscienti), noi possiamo proporci dei fini che *manifestino* il dovere che noi abbiamo, e

---

10 Una conferma del non uscire da tale scambio, Kant la dà nella trattazione finalistica della natura nella *Critica del Giudizio teleologico*, dove si agita appunto il problema della causa finale. Del resto tuttora, nel parlar dei fini, non si sa uscire da tale impostazione.

che, essendo fini proposti, sono soltanto fini empirici. Solo perché e in quanto siamo fini essenziali (cioè fini proprio nel nostro essere soggetti di coscienza), possiamo essere fini agenti.

Così il *fine proposto* (§ 99, b) manifesta la sua natura schiettamente empirica, che Kant (in conformità del soggetto come senso soltanto e quindi appartenente soltanto alla natura fenomenica) scambiò con la natura soggettiva. *Noi, in quanto*, avendo il dovere, *siamo fini, possiamo e dobbiamo anche proporci dei fini*, siamo fini proponenti (fini agenti).

Dire fini agenti e dire soggetti è la stessa cosa, e perciò dobbiamo sempre dire fini e non fine agente: *la finalità è pluralità* come la soggettività. La soggettività del fine *è* proprio il suo essere. Anzi, dico male soggettività del fine; devo dire: la *soggettività del volere è proprio la finalità*. Solo quando vediamo il dovere come oggettività e la finalità come soggettività siamo in quella coscienza volitiva, da cui Kant fa raggiungere l'essere. E si capisce quindi anche perché gli riusciva impossibile salvare il fine oggettivo, che pur, per lui, doveva essere il fine in sé. Qualificare il fine con « oggettivo », con « in sé » è dire che non è *fine*, giacché *dire finalità è dire soggettività, alterità della coscienza volitiva.*

E si intende anche perché, essendo i fini i soggetti, in corrispondenza del Bene, che è l'oggetto, della volontà, debbano i fini agenti avere come loro carattere costitutivo nel volere quella spontaneità di esso volere, che sono i diritti; spontaneità soggettiva, che corrisponde alla oggettiva coazione, che, abbiam visto, è il dovere. Finalmente così ci intendiamo noi fini agenti nel nostro essenziale carattere di diritti, cioè di inalienabile spontaneità del volere, per la quale noi, appunto in quanto fini agenti, « sumus iura unusquisque ut alter finis » (fini altrui che cioè non si chiudono ciascuno in se stesso) [11]. Noi siamo diritti e perciò abbiamo il dovere *immanente* in noi. Chi perde questa immanenza intrinseca del dovere, non è più diritto, non è più pensante, non è più uomo. E non è questo, si badi, un richiamo marxistico degli uomini al diritto, ma un approfondimento del dovere mazziniano. Quindi, come abbiamo visto che la coattività volitiva, che è il dovere, non consiste nel negare, nel soffocare l'inclinazione sentita, ma invece è la coscienza della trascendenza (inesauribilità) del Principio del volere affermata nel dovere, così la finalità, la cui speciale *spon-*

---

[11] Cfr. CARABELLESE, *Diritto naturale*, estr. da *Le forme dell'esperienza pratica*, Milano, 1941, Bocca, p. 30.

taneità è la giuridicità, non consiste nella soggettività fenomenica dei meri senzienti, ma nella soggettività cosciente (gli enti ragionevoli di Kant), in cui è *immanente* il Bene come Principio del dovere. *La coattività del dovere è la trascendenza del Principio; la spontaneità dei diritti è l'immanenza del Principio che trascende.* Noi, come noi (soggetti), in quanto fini agenti (proponenti, non proposti), siamo soltanto diritti e non doveri, benché coscienti del (aventi) dovere; *siamo termini* e non principio *del volere*: *non siamo il Bene, siamo i fini volenti il Bene* [12].

b) *Dai fini-dovere di Kant alla concreta volontà buona.* — Quando questo abbiamo capito, allora vediamo che dal punto di vista metafisico è un assurdo, in cui Kant si era cacciato, quello di trovare nella coscienza pura (e quindi nell'essere) degli speciali fini che fossero doveri; era voler trovare una speciale spontaneità, la cui specialità fosse la coattività: tale specialità faceva uscire dalla spontaneità. Solo quando abbiamo distinto coattività (§ 99, c) e spontaneità (§ 100, a) e abbiamo trovato il bene come coattivo dovere oggettivo e i fini come spontanei diritti soggettivi, potremo intendere la *concretezza volitiva.*

E si risolverà così anche l'altra difficoltà, quella della autonomia del volere, in cui di vero c'è la sua concretezza che, però, Kant non poteva vedere, perché non aveva sottoposto a critica la soggettività. Ciascuno di noi soggetti, nella nostra pluralità, è espressione individua del Principio, come in ogni forma di coscienza, così anche nel volere con la sua irriducibilità a conoscenza o sentimento. Chi questo riesce a vedere con chiarezza, vede la concretezza di coscienza e non potrà abbandonarla più, neppure nella riflessione filosofica, come non l'abbandona nel comune sapere. Il non accorgersi di essa nella riflessione filosofica è un effetto non della coscienza comune, cioè della schietta coscienza, ma di quella che io dico coscienza volgare, fatta di ripetizioni filosofiche, che escludono lo sforzo. Abbandonato questo, i limiti, vinti nello sforzo, invadono la filosofia e la rendono sorgente di errori, perché fanno scambiare per Principio della coscienza o per piena concretezza quella che è piccola faticosa scoperta che ne fac-

---

[12] Chiudo in un quadro i dati dei §§ 99, c e 100, a.

Della coscienza volitiva { trascendenza oggettiva è la coazione del Bene, la quale dicesi dovere; immanenza soggettiva è la spontaneità dei fini, la quale dicesi diritti.

ciamo, e quindi fanno negare quanto è al di là di tale scoperta. Non è del tutto inesatta l'affermazione di chi diceva (Leibniz, mi pare) che in ogni sistema filosofico è vero quanto si afferma. Bisognerebbe svilupparla, spiegarla, integrarla; ma non ora.

Da tale abbandono dello sforzo, pur presentato come filosofia e cioè come sforzo, nascono quelle incrostazioni pseudofilosofiche che paion costituire la debolezza insanabile della filosofia, e costituiscono invece la coscienza volgare (non la coscienza comune).

Vediamo, dunque, come sotto i fini-dovere di Kant c'è la concretezza del volere, e non solo una parte di questo. Dei due fini-dovere kantiani, quello che Kant dice *perfezione* (l'altro, la felicità è esigenza del sentimento, che erroneamente, dal pensiero greco ad oggi, è posta nel volere) è *dovere che noi abbiamo, ma che non siamo*; *è dovere non fine*. Quando come fine ce la proponiamo, ne annulliamo la doverosità coattiva e la bontà da cui questa nasce, manchiamo cioè di principio oggettivo. E perciò, in verità, tal generico fine-dovere kantiano della mia perfezione, se non vuole rimaner vuoto, si riempie di senso, kantianamente si fenomenizza, diventa azione vivente nel senso, azione del fenomenico vivere. Né in questa fenomenicità posso chiudermi in me senza toccare gli altri: l'*agire*, sia empirico che puro (cioè sia vivente che intenzionale), è proprio *finire in altri, non chiudersi in sé*. Ora, anche senza accettare la tesi nietzschiana (anzi, per conto mio, apertamente negandola) che lo sviluppo del singolo (superuomo) sia ottenuto a costo dell'asservimento o annullamento (riduzione a mezzo) dei molti (tesi negatrice della kantiano-cristiana felicità altrui come fine-dovere), è evidente che spesso, nel vivere, questa ricerca della mia perfezione costi dolore agli altri. Il vero è che è falsa, cioè negatrice dell'esperienza e non risultante da questa, la distinzione kantiana, o meglio tradizionale (da Kant accettata), dei doveri in doveri verso di me e doveri verso gli altri. Tale distinzione è schiettamente empirica e relativa, impossibile a determinarsi teoricamente e tanto meno filosoficamente (la filosofia vuol essere teoria pura). Nelle contingenze vitali ciascuno di noi ha la sua empirica determinazione; ciascuno ha il suo cosiddetto dovere verso se stesso, ciascuno ha il suo dovere verso gli altri. Di qui la vanità delle etiche normative: sono pseudofilosofia. In concreto devesi saper trarre, dalla coscienza del Principio, più che la propria determinazione dei fini empirici, l'intenzione animatrice di questi: questa agisce indipendentemente dal successo o insuccesso che l'azione empirica abbia.

In questa intenzione — che è concreta doverosità, che sono i fini nella loro spontanea giuridicità primordiale (quella che si diceva diritto naturale) — noi siamo *fini coscienti del dovere*, e perciò proponenti fini nel nostro empirico agire. Confondere la concretezza essenziale del volere, che è forma pura della coscienza, cui l'uomo deve informarsi, con l'empirico fare umano, ridurre l'una all'altro, è elevare (come purtroppo si è fatto nelle etiche correnti in Italia e che per di più si dicono idealistiche) l'umano successo empirico a Bene assoluto.

Tornare bisogna all'intenzione kantiana, che Kant stesso perdette nell'empiricizzare la metafisica dei costumi, che egli stesso aveva fondato nella sua purezza.

Quando alla detta pura concretezza del volere nella intenzione noi torniamo, con lo stesso Kant, allora vediamo che non ci sono azioni che come tali siano puramente morali, accanto alle azioni che Kant diceva prudenti ed economiche, perché ci sono le azioni concrete nella coscienza del dovere oggettivo, dei fini soggettivi. Fini soggettivi nel loro essere di fini, cioè *fini-soggetti*; *fini*, che, pur relativi come sono i soggetti, non sono tali nel senso che essi sono fini per un soggetto e non lo sono per l'altro, perché *sono* invece *i costitutivi dei soggetti, proprio come altri, nella coscienza volitiva*. Non è da confondere la relatività (direi la *relazionalità*) con l'empiricità: nell'essere spirituale c'è l'esigenza della relazione, la quale perciò non è soltanto schietta empiricità. I fini soggettivi relativi di Kant sono i fini proposti (schiettamente empirici) e non i fini proponenti (spirituali, assenti).

Quando si pensi a questa presenza dei fini nel concreto essere spirituale della volontà, si scopre l'errore dell'etica kantiana *a*) nel dividere nella *Fondazione* e nella *Critica* il campo del volere spirituale in volere prudente e volere morale e *b*) nel voler poi, nella *Metafisica*, determinare questo parziale campo del volere che sarebbe la moralità come il campo dei fini-dovere. Il vero è che *b*) la finalità del dovere costituisce tutto il volere, e che perciò *a*) prudenza e moralità vanno unificate. Questa la scoperta implicita nell'affermazione kantiana dei fini-dovere. In concreto, ci sono azioni che sono prudenti nella loro soggettività e morali nella loro oggettività. Questa la concreta volontà buona. E perciò chi in questa volontà buona sottometta, subordini il Bene che è Principio (dovere) al fine che è termine (diritto) del volere, e cioè faccia principio quel che è termine, quegli non è un volitivo prudente, ma è puramente un negatore della volontà; e come persona

agente, come fine che ha in sé il dovere, come volente, è un errore: è un uomo malo.

In verità, quando si approfondisca questo argomento, quando si cerchi di risolvere il problema del male, vediamo che non ci sono i mali — plurale del sostantivo « male » — ma ci sono « i mali » — plurale dell'aggettivo « malo » —; ci sono gli uomini pravi; e gli uomini pravi sono quelli che subordinano il dovere al diritto, l'Oggetto al soggetto, il Principio al termine; sono quelli che la coscienza comune indica come egoisti; sono veri e propri errori nel loro essere individui pensanti. Errori non fatti tali dal Principio, ché questo non li produce (come un uomo produce la sua macchina), in quanto ne è il principio intrinseco, ma che fanno tali ciascuno se stesso, per *deficienza della coscienza del Principio*, e cioè per deficienza di riflessione metafisica. *Provocare questa riflessione* (senso religioso e senso filosofico) è il grande compito della metafisica filosofica e religiosa. L'errore volitivo, dunque, cioè *il male* è il chiudersi di un singolare fine soggettivo in se stesso, senza riflettere al Bene che lo costituisce, *è il chiudersi* cioè *del soggetto nel proprio empirico desiderio*, è il perdere il soggetto che vuole: *non il desiderio ma il chiudersi nel desiderio è male.*

I fini-dovere di Kant devono dunque essere, nella loro concezione pura di fini-dovere, non una parte della volontà, ma tutta la buona volontà concreta, della quale bisogna riconoscere come *principio coattivo* quello che Kant dice perfezione, e che è lo stesso Bene assoluto, e come *termini spontanei* non la felicità, ma la finalità di noi tutti, che, in e per una volontà concreta, siamo fini agenti nell'essere. È l'incessante e incessabile aspirare della coscienza (essere futuro) che l'uomo dice virtù [13].

c) *Le due correzioni della metafisica kantiana della volontà.* — Quando abbiamo visto la volontà buona concreta, vediamo chiaro che della volontà morale kantiana si possono fare due correzioni fondamentali.

1ª correzione: vediamo finalmente qual è l'imperante dell'imperativo « agisci », del quale io (ciascuno di noi) sono l'agente.

---

[13] Per il primo apparire di questa confutazione della distinzione kantiana tra prudenza e moralità, e in genere per il primo apparire di questa buona volontà concreta, cfr. il mio *La coscienza morale*, Roma, 1915, Signorelli.

Con Kant non si vedeva l'agente ridotto al senziente come soggetto e quindi non si vedeva neppure l'imperante, il principio dell'imperativo. Abbiamo trovato che, siccome il Principio è il bene, nella coattività del dovere, che non è fini nella loro spontaneità, l'imperante è tal Principio volitivo, cioè il Bene nella sua assolutezza oggettiva.

Siamo così con e contro Kant: siamo col Kant del dovere « nome santo e sublime » cioè carattere del Bene assoluto (§ 99, c), ma contro il Kant della determinazione dei doveri, che uccidono la spontaneità dei soggetti agenti, nella coincidenza dei fini coi doveri. Il dovere, invece, che nasce nella coscienza della trascendenza del Bene come assoluto Principio di coscienza, non uccide tale spontaneità, non esclude noi come spontanei fini agenti (non fini-effetti, fini-proposti) e quindi come diritti primordiali.

E così con questa soggettività pura (che nel volere è finalità) si viene a trovare a quale esigenza profonda della coscienza rispondano i concetti filosofici dei « demoni » individuali. Socrate sempre parlava ed agiva invaso dal suo demone, cioè profondando la propria personalità empirica nella propria personalità spirituale; ed era il « suo » demone e non il demone di altri [14].

2ª correzione: la rottura del circolo tra volontà buona e volontà morale (cfr. § 94). Il circolo nasceva e nasce inevitabilmente dal duplicare la volontà che raggiunge l'essere, e quindi dal duplicare la concretezza cui questa volontà appartiene. Kant, nonostante che avesse scoperti i motivi profondi per i quali si deve salire alla concretezza, non aveva scoperta questa. In fondo la volontà buona kantiana, per quanto Kant non lo dicesse mai esplicitamente, era la volontà di Dio, fatta, in se stessa, concreta volontà. Ora se concreta fosse la volontà di Dio in se stessa, parlare di coscienza volitiva sarebbe assurdo: la coscienza volitiva sarebbe solo quella di Dio. Aver tratto questa unica ammissibile coscienza volitiva (quella di Dio) nella pur innegabile coscienza vo-

---

14 Una risonanza mistica di questo concetto filosofico si può ritrovare nella fede cattolico-cristiana (ritrovabile anche nelle altre religioni) negli angeli custodi, custodi proprio dei singoli come tali, tutelatori della loro individualità. Si salga all'esigenza profonda della singolarità spirituale richiesta dalla concretezza spirituale e si potrà spogliare di grossolanità il mito, e ciascuno di noi scoprirà il proprio angelo custode nella propria prodiga singolarità spirituale, nel suo essere spiritualmente altrui (cfr. § 76).

litiva pura, cui l'uomo s'affaccia, è ciò che determina il circolo notato da Kant. E tal circolo è insolubile: è il circolo tra la concretezza dell'oggetto puro e la concretezza dei soggetti puri: si abbandoni questa assurda *duplicazione* della concretezza, e l'uno, con la sua assolutezza, gli altri, con la loro relatività, nel formare la concretezza, non saranno più in circolo fra loro. Nella volontà il Bene oggettivo della volontà buona non sarà più in circolo coi fini soggettivi della volontà morale. La volontà morale sarà la stessa volontà buona e così reciprocamente. La distinzione di bontà da moralità può avere il solo valore di distinzione dell'aspetto oggettivo dall'aspetto soggettivo del volere. Ma una volontà realmente buona è solo una concreta volontà morale, e cioè quella volontà che non si esaurisce in una pura intenzionalità inattiva, nella quale si lascia fare a Dio, e perciò non si risolve per noi uomini in un umanitarismo a buon mercato, nel volere passivamente il bene del prossimo senza far nulla o dandogli quel che ci avanza: questa non è volontà buona, perché non è volontà morale concreta. E così, reciprocamente, una volontà realmente morale è solo una concreta volontà buona, nella quale il mio concreto finalizzare (propormi fini) non si esaurisce nel successo fenomenico, ma, radicato com'è nel Bene oggettivo, vive gli altrui fini come i miei propri, ed è quindi capace di insuccessi e di sacrifici, e così è veramente consolatorio.

Vedere il circolo fu già un gran merito di Kant. Non riuscì a dissolverlo nella concretezza della pura coscienza volitiva, perché, nonostante le sue mirabili scoperte etiche, rimase ancora, com'era nella soluzione del problema della conoscenza, sotto l'influsso della concezione staticistica dell'essere, e quindi anche del bene. Presuppone ancora (anche senza volerlo) il bene come un già fatto, mentre egli stesso ha dimostrato che è un da fare. Con tal presupposto egli perde gli agenti (fini) del bene, ed invano cerca di ritrovarli, perché li trova in circolo col bene stesso.

Quello che egli vede come circolo è il processo d'individuazione del volere, di cui il Bene è oggettivo Principio (e non concreto volere: se fosse la stessa concretezza, i soggetti volenti non avrebbero nulla da fare), e i fini sono soggettivi termini (se questi fossero concretezza, non ci sarebbe oggettivo bene).

d) *L'uomo e la volontà buona.* — Quando cerchiamo la buona volontà concreta in noi uomini, vediamo che essa è certamente anche nel fenomenico vivere di noi uomini, altrimenti noi viventi

non potremmo avere coscienza alcuna, ma è coscienza volitiva « nel » — non « del » — fenomenico vivere. Perciò la volontà buona non presuppone l'uomo, il quale è venuto a vivere sulla terra dopo altri, e perciò è ente fenomenico come altri animali, ma è il presupposto, e quindi è presupposta da ogni naturale accadere (è presupposto lo spirito dalla materia, l'essere dal divenire). E quindi la volontà concreta non si deve ritenere solo una proprietà dell'uomo; se tale la riteniamo, presupponiamo l'uomo alla volontà, e cioè *spogliamo l'uomo dalla spiritualità e tale uomo-materia presupponiamo allo spirito*. Kant ha cominciato a rompere questo presupposto dell'uomo alla spiritualità: questo il vero suo copernicanesimo. Egli aveva soltanto cominciato, ma pur aveva cominciato; e invece i tedeschi prosecutori suoi son ricaduti in pieno in tal presupposto, e han quindi perduto il vero copernicanesimo di Kant, ed han finito quindi o con l'esaltare « le magnifiche sorti e progressive » dell'uomo vivente, ponendo la volontà buona nel successo fenomenico, ed esaurendola in questo, o col deplorarne l'insuccesso, ponendo la volontà buona nella non volontà (ottimismo idealistico da una parte; pessimismo schopenhaueriano dall'altra).

Contro tale pessimismo Agostino ha ragione, quando afferma la sua « città di Dio » contro i « nirvana » e la « non volontà » di vivere. Ma, d'altra parte, si deve notare che la schopenhaueriana « non volontà » di vivere consegue dalla « città terrena » di Agostino come negazione e peccato. Ma è vero anche che questo Agostino della dannazione è l'Agostino ebraico, non l'Agostino cristiano: il peccato originale certo non è l'essenza del Cristianesimo, anche se lo si vuol ritenere essenziale al Cristianesimo religioso. Così, e solo così, cioè dando alla coscienza umana la capacità di attingere la coscienza pura, e cioè facendo gli uomini veramente pensanti e non soltanto fingenti vane immagini in una soltanto psicologica coscienza (questo il nucleo dell'ontologismo critico), solo così possiamo non escludere gli uomini vivi dalla « città di Dio ». Solo così essi possono, come devono, rendere il loro fare degno di questa « città di Dio ». Altrimenti sarà loro impossibile anche il rendersene degni: l'essere nati sarà irreparabile sventura (ricordate la difficoltà ma non l'impossibilità dell'esser persone, v. § 76).

e) *Il fare concreto e la dialettica dell'essere*. — Devono dunque gli uomini saper entrare nella città di Dio; devono fare con purezza di coscienza, che è sempre fare, in ogni campo si esplichi

la loro attività spirituale, della quale ecco lo schema nelle sue diverse forme con la loro dialettica reciproca [15].

Il bene è il valore che ha il futuro (finalità buona) nella sua *giuridicità doverosa.* Dove non c'è futuro non c'è bene; ma questo futuro è da realizzare, cioè da far divenire « res », cosa bella presente (questa dialettica è ciò che è nascosto nella *Critica del Giudizio*, quando Kant trasporta la finalità dal volere nel sentire). Il bello è il valore che ha il presente nella *sua arbitrarietà libera.* Ma, a sua volta, questo valore è da effettuare, cioè da render fatto, fatto vero, non perciò cosa presente arbitraria e libera, quale esso è già. Passiamo così alla terza forma: il vero è valore che ha il passato col suo essere fatto *determinato con necessità* (legge causale). Ma, a sua volta, questo vero è da idealizzare, cioè da rendere fine buono, idea futura. Torniamo alla prima forma dell'essere, quella futura, dalla quale siamo partiti. Questa la dialettica dell'essere, l'armonia della coscienza, che è il vero *circolo solido dell'eternità*, perché è implicazione delle forme, ma che non è circolo vizioso, perché il Principio è principio intrinseco delle forme nella loro diversità. Finora si staccava l'essere dalla coscienza, e perciò si sentiva l'armonia dell'essere e si cercava di coglierla con la dialettica della coscienza. Bisogna portare la dialettica nell'essere e l'armonia nella coscienza, identificare quella dialettica con questa armonia: per questo dico armonia della coscienza e dialettica dell'essere [16].

---

[15] Il problema della dialettica sarà ampiamente approfondito e riveduto successivamente nella *Dialettica delle forme.*

[16] Di qui, si può arrivare ad avere una nuova visione pedagogica, per cui non c'è bisogno, per insegnare, di togliere il libro o di negare la pluralità degl'io, per cui si può distinguere nella concretezza di coscienza l'esigenza educativa.

Capitolo Diciottesimo

IL SENTIMENTO COME FACOLTÀ SUPERIORE

101 — La costituzione spirituale

a) *Il problema del sentimento come facoltà spirituale* (*Berkeley, Kant, Rosmini*). — Esaurita l'indagine intorno all'esistenza nell'essere della volontà, dobbiamo passare ora alla stessa indagine nell'essere del sentimento, passando quindi dalla seconda alla terza *Critica*.

Ci si presenta subito una questione preliminare: questo sentire (αἰσθάνομαι) l'abbiamo visto con Kant, quando abbiamo studiato l'esistenza nel conoscere, come *intuire* che è l'« *empfinden* » (sentire cose odorose, sapide ecc.), ma qui, nel passare alla *Critica del Giudizio*, ci troviamo dinanzi ad un sentire che importa *giudicare*. Oltre l'« *empfinden* » c'è il « *fühlen* » (sentire che è coscienza sensibile di piacere o dolore): questo « *fühlen* » per Kant non è intuire, ma richiede il giudicare. Paiono sconvolte le nostre concezioni kantiane: il giudicare, infatti, si trovava nella prima *Critica* come *schietta funzione conoscitiva* che tradizionalmente, da Kant in poi e su, vero o preteso che sia, fondamento di Kant, si dava specialmente all'intelletto, dicendosi che per Kant, a differenza della tradizione dogmatica, il *conoscere* intellettivo *è giudicare* e non intuire. Noi abbiamo in parte corretta questa inesatta e generica concezione della gnoseologia kantiana, mostrando che il giudizio intellettivo e la sintesi implicita in esso richiedono una sintesi già fatta nella intuizione sensitiva, la quale perciò consente anche un giudizio percettivo (cfr. Cap. VII, *L'esistenza nel mondo mentale*). Ma anche questa correzione non toglie il disagio che si prova quando vediamo il giudicare come tale portato a funzionare nel sentire del sentimento e non nel vero e proprio conoscere (conoscere teoretico).

Cominciamo quindi col domandare: quel che noi diciamo, in genere, sentire, cioè il greco αἰσθάνομαι, è insieme, da una parte, sensazione (*Empfindung*), che è intuizione (*Anschauung*), e dall'altra sentimento (*Gefühl*)? Dobbiamo quindi connettere o anche identificare la sensazione intuitiva di Kant con il suo sentimento giudicativo, l'« *Empfindung* » col « *Gefühl* »? Kant non si pone la domanda, ma, in ogni modo, non identifica, e forse anche non connette: par che ammetta che ci possa essere sentimento senza sensazione. Pare che, con Kant, ci troviamo dinanzi a due forme e non ad una stessa forma di coscienza: il sentire.

A questa domanda, se cioè il sentimento sia da connettere e magari da identificare con la sensazione, Berkeley, pur senza proporsi esplicitamente il problema, aveva risposto pienamente di sì, ponendo il sentimento di dolore o di piacere come una tra le sensazioni. Il piacere, o il dolore, per Berkeley è una sensazione come quella di spazio o tempo, di duro o molle, di odoroso o fetido, di sonoro, ecc. Anzi proprio su questo essere il piacere e il dolore una tra le tante sensazioni faceva fulcro, per dimostrare la relatività, e quindi la idealità, la non materialità di tutte le sensazioni: queste, tutte, come il piacere e il dolore, sono costitutive del soggetto che è coscienza e non dell'oggetto che è materia. Ma contro questo essere il piacere e il dolore sensazioni determinate come il dolce e l'amaro, il duro e il molle ecc., sta l'esperienza, che accompagna la determinata sensazione con un certo sentimento, ma non pone questo come una sensazione tra le altre. Pare, dunque, che il sentimento sia *della* sensazione, ma non sia sensazione. La risposta berkeleyana non pare dunque esatta.

Molto più a fondo andò il Rosmini, ponendo come fondamento primo ed unico delle sensazioni l'indeterminato sentimento fondamentale, che sarebbe in fondo il *Gefühl* kantiano, ma che è portato a non essere più soltanto piacere o dispiacere, per potere — determinandosi nell'impressione — in qualche modo oggettivarsi o transoggettivarsi nella determinata sensazione della cosa impressionante. Questo sentimento fondamentale è, per Rosmini, il costitutivo del soggetto nella sua realtà, la quale perciò è la forma singolare dell'essere, mentre l'idealità ne è la forma universale. Il sentimento, quindi, per Rosmini, con la sua fondamentalità è analogo alla kantiana facoltà del sentire esterno, con di più, come suo costitutivo intrinseco, la sentimentalità, cioè la capacità di valutare come piacevole o dolorosa l'impressione avuta. Così troviamo in Rosmini posto e risoluto il pro-

blema che Kant non si pose della identità o meno della sensazione col sentimento.

Il *Gefühl* kantiano non è né berkeleyano né rosminiano. La sensazione kantiana come tale, e cioè come intuizione singolare della cosa nella sua sinteticità, non trova posto nel *Gefühl* kantiano. Pare quasi che Kant, quando tratta di questo, abbandoni le intuizioni; e talvolta veniamo a trovarci dinanzi a due diverse forme di coscienza: la sentimentale valutativa e la sensitiva intuitiva.

Comunque — separati o connessi che siano sentimento e sensazione nell'unità del sentire — che cos'è il *fühlen* di cui Kant tratta nella terza *Critica*, chiamandola *Critica del Giudizio*? È un qualcosa che richiede il giudicare; perciò Kant presenta come *Critica del Giudizio* quella che in effetti è critica del sentimento. Ma l'*urtheilen* o meglio l'*Urtheilskraft*, cioè il potere giudicativo (il titolo dell'opera è *Kritik der Urtheilskraft*), è il potere conoscitivo proprio del sentimento, non è lo stesso sentimento come fondamentale facoltà dell'animo.

b) *Presenza del potere conoscitivo in ciascuna facoltà: intellettualismo kantiano.* — Kant sente il bisogno di porre in ciascuna delle facoltà dell'anima il conoscere, perché altrimenti esse non sarebbero sapute. *La conoscenza dà coscienza*: è il presupposto intellettualistico, per il quale le altre facoltà, che non siano la conoscitiva, rimangono in un limbo di coscienza, per l'appartenenza al quale tu non sai se esse siano o non siano coscienza. Kant conserva questo presupposto intellettualistico, e per questo richiede presente in ciascuna facoltà uno speciale potere conoscitivo. Questo presupposto intellettualistico pare oggi superatissimo ed è invece ancora presente anche nelle più attivistiche concezioni filosofiche contemporanee [1].

La conoscenza, dunque, per Kant, oltre ad avere la sua speciale posizione di facoltà come teoria, si insinua poi come coscienza in ciascuna delle altre facoltà. Non è la concreta implicazione reciproca delle forme di coscienza messa in evidenza dal concretismo, ma ne è come il *preannuncio intellettualistico*. Solo preannuncio ed intellettualistico, perché concede solo alla conoscenza questa implicazione come privilegio: concessione fondata sul presupposto gnoseologismo. Anche la ragion pura pratica è conoscen-

---

[1] Cfr. il mio *Che cosa è la filosofia?*, cit., postilla al saggio III.

za nella volontà. La prima ragion pura, cioè quella di cui Kant fa la prima volta la Critica, è la ragion pura teoretica [2], che Kant forse non avrebbe detto ragion pura ma intelletto, se avesse scritta la prima *Critica* contemporaneamente alla terza. Comunque, siffatta ragione o intelletto è il potere conoscitivo nella facoltà conoscitiva, il potere conoscitivo teoretico, cioè non pratico né giudicativo. Potere *conoscitivo teoretico, cioè potere conoscitivo al quadrato*, poiché teoretico non dice altro, per Kant, che conoscitivo. Quindi *Critica della ragion pura pratica* e *Critica del Giudizio* sono critica del potere conoscitivo, in quanto non conoscitivo ma pratico o sentimentale.

Tutto questo groviglio di conoscenza, che è teoria ma ammette dei poteri che non sono teorici, di conoscenza, che è duplice o scempia, ecc., si snoda quando si pensi all'effettivo valore di teoria, che non vuol dire conoscenza, e si veda che la coscienza, appunto perché tale, sa in ogni sua forma senza prendere in prestito dalla conoscenza questo suo sapere. Teoretico vuol dire universale e non conoscitivo; pratico vuol dire singolare e non volitivo. Fino ad oggi pare che il pensiero filosofico non si sia accorto dell'equivoco dell'identificazione di teoretico con conoscitivo e pratico con volitivo [3].

---

[2] KANT, *Critica del Giudizio*, Bari, 1949, Laterza, *Prefazione*, pp. 1-2: « Si può chiamare ragion pura la facoltà della conoscenza mediante principii *a priori*, e critica della ragion pura l'esame della possibilità e dei limiti di tale conoscenza in generale: quantunque s'intenda per questa facoltà la ragione soltanto nel suo uso teoretico, come per l'appunto fu fatto nella prima opera che reca quella denominazione, senza includere nell'esame la ragione stessa in quanto pratica, secondo i suoi particolari principii. Intesa così, la critica della ragion pura riguarda solo l'esame della nostra facoltà di conoscere le cose *a priori*; si occupa quindi solo della facoltà di conoscere, facendo astrazione dal sentimento di piacere e dispiacere e dalla facoltà di desiderare; e nella facoltà di conoscere essa non considera se non l'intelletto, secondo i suoi principii *a priori*, facendo astrazione dal Giudizio e dalla ragione [Si noti: poco prima, parlando di facoltà del conoscere, Kant aveva detto: facendo astrazione dal sentimento di piacere e dispiacere e dalla facoltà di desiderare; qui invece dice giudizio e ragione, cioè parla di poteri conoscitivi.] (in quanto facoltà appartenenti egualmente alla conoscenza teoretica), perché nel seguito si trova che nessun'altra facoltà di conoscere, oltre l'intelletto, può fornire principii di conoscenza costitutivi *a priori* ».

[3] Cfr. la mia *Critica del concreto*, cit.

c) *Costituzione dell'animo umano in conseguenza di tale presenza.* — Possiamo così ora farci un'idea chiara del modo in cui Kant concepisce l'anima umana. Egli distingue tre facoltà dell'anima. È la classica ripartizione che a tratti compare sempre fin dal pensiero greco. Cartesio aveva ricondotto le facoltà dell'anima in quanto spirituale a due: intelletto e volontà, ma vi incuneò poi anche, in un modo o in un altro — come eterogeneo testimone del mondo esterno, o padre delle passioni dell'uomo nate dalla sua corporeità, ma pur insinuantesi nella spiritualità dell'anima — il sentire. Altri dividono ancora diversamente queste facoltà, ma, in generale, le si può ricondurre a questa classica tripartizione tradizionale. Kant di ciascuna di queste facoltà o poteri dell'anima pone quasi come rettore uno speciale potere di conoscere, ottenuto da una triplicazione della facoltà di conoscere. In corrispondenza della generale facoltà conoscitiva e a suo reggimento e costituzione Kant pone quella, diciamo così, particolare facoltà conoscitiva che è l'intelletto; in corrispondenza e a reggimento (non direi anche a costituzione come per la facoltà conoscitiva) della facoltà del sentimento pone la particolare facoltà conoscitiva che è il giudizio (*Urtheilskraft*), a reggimento infine della facoltà di desiderare pone la ragione che qualche volta pare posta da Kant anche a costituire la facoltà superiore di desiderare. In corrispondenza di questa facoltà e di questi poteri di conoscere abbiamo poi i principii a priori che li governano [4].

---

[4] KANT, *Critica del Giudizio*, cit., pp. 37-38: « Il seguente quadro può facilitare una vista d'insieme sulle facoltà superiori, considerate nella loro unità sistematica.

Facoltà dell'animo	
Facoltà di conoscere	
Sentimento di piacere o dispiacere	
Facoltà di desiderare	
Facoltà di conoscere	
Intelletto	
Giudizio	
Ragione	
Principii a priori	
Conformità a leggi	
Finalità	
Scopo finale	
Applicazione alla	
Natura	
Arte	
Libertà ».	

102 — Il sentimento:
I - Il giudizio come sua facoltà di conoscere

a) *La kantiana apriorità aposteriori.* — Abbiamo visto qual'è, secondo Kant, la costituzione spirituale dell'uomo o la costituzione spirituale dell'animo umano. Dico costituzione spirituale dell'animo *umano*, per mettere in evidenza che, nonostante la proclamata *apriorità* della coscienza critica, a fondamento c'è sempre la distinzione empirica presupposta dell'uomo dal non-uomo. È la costituzione dell'anima di un ente empiricamente determinato (vivente sulla terra); e quindi tale apriorità, in quanto è soltanto costitutiva di un essere terreno umano, che a posteriori è distinto da ciò che non è uomo, è apriorità fondata sull'empirico. Si può dire che la filosofia, a tutt'oggi, non è uscita ancora da questa pseudo-apriorità, cioè apriorità dell'uomo, che, come tale, non risulta se non dall'esperienza. Di questo essere empirico si stabilisce l'apriorità che, quindi, è pseudo-apriorità. Nel tornare all'uomo come tale, Kant perde il tentativo di stabilire un'apriorità veramente a priori fatto da Leibniz e da Spinoza. Però questi tentativi di un'apriorità vera (non si capisce la scoperta spinoziana dell'unità della sostanza senza questa apriorità) erano limitati e tolti dal fatto che ancora, prima di Kant, non si era scoperta la fondamentalità della coscienza, che si scopre solo in seguito alla Critica kantiana. Perciò i tentativi prekantiani si fondano su un essere posto ancora al di là della coscienza; non si vede ancora che l'esigenza cui essi obbediscono è sempre di coscienza; e quindi sono ancora nell'antica metafisica, che invece, in base alla Critica di Kant, deve essere rinnovata nel riconoscimento esplicito della fondamentalità della coscienza. Contro tale metafisica dogmatica, la quale non fa questo riconoscimento esplicito, e quindi crede di poter porre l'essere a fondamento della coscienza, Kant fa la sua crociata non antimetafisica ma antidogmatica, non contro la metafisica, che anzi egli vuol rinnovare.

Questa kantiana apriorità a posteriori, in base alla quale Kant vuol rinnovare la metafisica senza riuscirvi, questa apriorità bisogna avere bene presente quando vogliamo vedere Kant nelle sue luci e nelle sue ombre. Luce, che viene dalla scoperta kantiana della fondamentalità della coscienza: questa è la vera scoperta della Critica, e non la limitazione del conoscere che Kant falsamente ha tratto. Ombre, che vengono, invece, dal mantenere questa apriorità su base empirica.

Quando così si legga Kant, s'intende nella sua profondità e ci si mette in grado di sviluppare la luce che egli ci ha data.

b) *Graduale scoperta critica della umana costituzione spirituale.* — Questa superiorità umana Kant scopre gradualmente. Tale gradualità è evidente — più ancora che nel passaggio alla seconda *Critica* dalla prima, che pareva dovesse rimaner sola — nel passaggio da entrambe le prime due *Critiche* alla terza, che certo non era preannunziata dalle precedenti, anche se, a guardarci bene dentro, non era del tutto insospettata.

Nello svolgimento della speculazione etica kantiana, il sentire, da una parte, continua ad avere solo quella funzione fenomenizzante che ha nella gnoseologia kantiana — anzi viene accentuato in tale sua caratteristica, in quanto si dà alla ragione (non più solo noumenizzante teoricamente, ma volente e quindi raggiungente l'essere) il compito di soffocarlo in quell'antitesi, che costituisce la moralità (§ 92, d) —, ma, dall'altra, viene esaltato in quanto motivo soggettivo insopprimibile nello stesso raggiungimento dell'essere, e quindi posto come quello specialissimo sentimento, tutt'altro che fenomenizzante, di rispetto per la legge.

Dopo il 1788, anno di pubblicazione della seconda *Critica*, che compie lo svolgimento del pensiero etico kantiano, l'attenzione di Kant è portata su quel sentimento che non aveva mai giocato gran parte nella sua speculazione critica. L'accentuazione decisa del sentimento, come qualcosa di non necessariamente empirico, ma a priori, è la *Critica del Giudizio*.

Pare che Kant si accorga ora che la costituzione spirituale umana, svolta nelle due *Critiche* precedenti, non esauriva tutto l'animo umano. Di questo restava ancora qualcosa di a priori, di cui bisognava pur fare la Critica, come la si era fatta per la parte svolta nelle *Critiche* precedenti. Queste stesse, quindi, vengono ad essere viste nella loro speciale limitata essenza, solo dopo che si è visto non il loro difetto (ché ciascuna di esse svolgeva quel che doveva), ma il difetto che c'era ancora nella speculazione kantiana, perché si avesse intero l'animo umano nella sua apriorità costitutiva.

Quindi quella che a principio apparve *Critica della ragion pura*, di tutta la ragion pura come la più comprensiva conoscenza pura, e quindi unica *Critica*, ora mi si presenta come *critica dell'intelletto*, in quanto questo è lo speciale potere conoscitivo che regge e costituisce la facoltà conoscitiva, e quindi come critica della fa-

coltà del concepire. Mentre al primo apparire della *Critica della ragion pura* l'intelletto, forse più che come facoltà del concetto, è presentato come facoltà del giudicare, — visto nelle limitazioni dategli dalle *Critiche* successive, ci appare ora come il costitutivo dei concetti nella loro puramente teorica essenzialità, ottenuta con la subordinazione di giudizi e sillogismi. L'intelletto è il costitutivo del conoscere nella sua teoreticità pura, e la prima *Critica* è Critica dell'intelletto, più che della ragione.

Come Critica della ragione si chiarisce invece la seconda *Critica* che, pur intitolata *della ragion pratica*, si chiarisce come la vera Critica della ragione, in quanto questa è il potere conoscitivo che presiede alla facoltà del desiderare (volontà), e che trasforma la facoltà di desiderare in vero e proprio volere. Resta quindi — una volta accentuato il sentimento come a priori anch'esso, in quanto può essere il sentimento della pura legge (rispetto) — l'esigenza di una Critica di quel che sia il potere conoscitivo che presiede alla facoltà pura del sentire, che rende possibile un sentimento non empirico. È la terza *Critica*, nella quale quel sentimento, che, affiorante nel periodo precritico (cfr. le *Considerazioni sull'ottimismo* del 1759 e le *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime* del 1764), quasi si era sotterrato nelle prime due *Critiche*, ritorna alla superficie come impetuosa polla di ricchissima vena. Deve, dunque, questa terza *Critica*, ricercare il potere conoscitivo che presieda a questa facoltà del sentimento, e vederne la consistenza e le capacità. Il giudizio si libera della servitù dell'intelletto, conquista il suo regno: da *Urtheil* diviene *Urtheilskraft*, che è *Verstand*.

Intelletto e ragione, da questa comparsa del giudizio, vengono ad avere ben determinato, ognuno, il proprio campo [5].

Conosciamo, mercè l'intelletto, nella *teoria* (conoscere senza nulla fare); conosciamo, mercè la ragione, nella *pratica*. Ora com'è possibile una terza facoltà, quella del sentire, quando Kant ci ripete che non ci può essere che teoria (conoscere) e pratica (fare)? Nella sua apriorità, il sentire non è riducibile né alla pura teoria

---

[5] KANT, *op. cit.*, p. 14: «I concetti della natura, contenenti il principio di ogni conoscenza teorica *a priori*, riposavano sulla legislazione dell'intelletto. — Il concetto della libertà, che conteneva il principio di tutti i precetti pratici *a priori* e indipendenti da ogni condizione sensibile, riposava sulla legislazione della ragione».

della conoscenza, né alla pura pratica del volere; non è riducibile neppure soltanto alla fenomenicità materiale dell'esperienza. Esso si presenta come un a priori innegabile del giudizio. Chi giudica non ha un concetto a suo fondamento e perciò *non teorizza* (non conosce); non fa qualcosa, e perciò non compie un'azione, *non pratica* (non vuole); non è subordinato all'impressione, e perciò *non empirizza* (non ha sensazione). Chi *giudica*, dunque, *sente a priori*. Se v'ha giudizio, deve esservi dunque una facoltà pura del sentire che non sia l'empirico intuire.

c) *Il campo filosofico e sua divisione in teoretico e pratico.* — Ricerchiamo, dunque, che cosa è per Kant il sentire, attraverso il giudizio che lo porta alla luce della coscienza (cfr. § 100, b) e ricerchiamolo, seguendo l'*Introduzione* che Kant ha messo alla *Critica del Giudizio* e che è stata laboriosamente fatta e rifatta dopo che aveva già svolta l'opera stessa.

Nel § II della *Introduzione* (*Del dominio della filosofia in generale*) Kant determina il campo della filosofia, identificata, forse con una certa titubanza, con la metafisica come scienza dell'essere, certo non con la Critica come esame del conoscere. V'è un duplice dominio filosofico dell'unico territorio dell'essere: 1) quello teoretico, in cui cerchiamo di conoscere l'essere qual è senza nulla fare. In verità allora non veniamo in possesso dell'essere, perché il nostro dominio filosofico è soltanto del fenomeno e non dell'essere stesso, in quanto il nostro potere teoretico si compie solo mediante le intuizioni, le quali per l'uomo sono fenomeniche e non essenziali. 2) Dall'altra parte c'è un dominio pratico, il quale è dominio proprio dell'essere, che non è il fenomeno dato dal senso, ma lo stesso essere soprasensibile. Perciò, mentre il primo dominio è retto dal principio della legalità che unisce i fenomeni tra loro causalmente, il secondo dominio è retto dal principio della libertà che non unisce i fenomeni tra loro, ma riguarda l'essere (cosa in sé), il quale, nella sua soprasensibilità, non può essere causale, giacché la causalità è soltanto legge della fenomenicità sensibile.

Con questa distinzione si esaurisce il campo della filosofia, ma non della Critica (dopo Kant si è tolta la distinzione tra filosofia come metafisica e Critica come filosofia trascendentale, ma Kant l'ha sempre presente), giacché non si esaurisce il campo delle facoltà spirituali, e quindi di quei puri poteri del conoscere che

sono oggetto della Critica [6]. Mentre, dunque, l'essere, che dà l'oggetto alla filosofia, si esaurisce nella teoreticità e praticità di questa, in quanto con l'una se ne raggiunge il fenomeno e con l'altra è raggiunto esso stesso, e quindi la filosofia stessa è esaurita dai suoi due dominii di teoria e di pratica, non per questo troviamo da tali teoreticità e praticità esaurito l'animo umano, e non troviamo, quindi, neppure esaurito il potere conoscitivo, e neppure perciò la Critica di questo. C'è una facoltà, un potere conoscitivo, una Critica, che *non sono né teoretici né pratici*, e sono la facoltà del sentire e i conseguenti potere e Critica del giudizio.

d) *Il campo critico: funzione mediatrice del sentimento e del giudizio.* — Il giudizio è termine medio del conoscere, così come il sentimento è termine medio delle facoltà, poiché non è facoltà conoscitiva pura né desiderativa pura, ed è anch'esso, quindi, termine medio. Se non ci fosse tal termine medio nell'animo umano, intelletto e ragione, conoscere e volere sarebbero separati, e ciò che s'intende non potrebbe mai essere fatto, né quello che si fa sarebbe mai inteso [7].

---

[6] *Ib., Introduzione*, § III, p. 13: « Ciò che non può entrare nella divisione della filosofia può entrare tuttavia, come parte principale, nella critica della facoltà pura di conoscere in generale, se questa facoltà contiene principii che per se stessi non siano validi né per l'uso teoretico né per l'uso pratico ».

[7] *Ib.*, pp. 14-16: « Nella famiglia delle facoltà conoscitive superiori vi è ancora un termine medio tra l'intelletto e la ragione. Questo termine medio è il Giudizio [cfr. anche logica aristotelica]; del quale si ha ragione di presumere, per analogia, che contenga anch'esso, se non una sua propria legislazione, almeno un principio proprio di ricercare secondo leggi, e che in ogni caso, sarebbe un principio *a priori* puramente soggettivo; un principio che, se anche non avrà dominio su verun campo di oggetti, potrà tuttavia avere un qualche suo territorio, così costituito che in esso soltanto quel principio sia valido.

Ma vi è ancora (a giudicarne per analogia) un'altra ragione di mettere in connessione il Giudizio con un altro ordine delle nostre facoltà rappresentative, ragione che sembra ancora più importante di quella della parentela colla famiglia delle facoltà conoscitive. Perché tutte le facoltà o capacità dell'anima possono essere ricondotte a queste tre, che non si lasciano più a loro volta derivare da un principio comune [tre facoltà irriducibili l'una all'altra e quindi non riducibili tutte alla coscienza]: la facoltà di conoscere [facoltà è distinta dal potere conoscitivo], il sentimento del piacere e dispiacere, e la facoltà di desiderare... Ora il sentimento del

Questo termine medio di due facoltà che finiscono entrambe nell'essere costituisce il soggetto nel suo stare al di qua dell'essere, e perciò è soltanto soggettivo e non oggettivo. Riaffiora il presupposto dogmatico, vigente fino alla *Critica del concreto*, che, avendo ridotto l'essere ad oggetto, deve negarlo al soggetto. Il soggetto, in quanto conoscente, non è, giacché l'essere è oggetto e non soggetto. Nella Critica, dunque, c'è una soggettività pura che è esclusa dalla filosofia, che riguarda l'essere e quindi l'oggetto.

Il giudizio, come termine medio tra il conoscere concettuale e il conoscere pratico (razionale anche se non sillogistico), *ha le sue radici* (fonda o è fondato?) *nella schietta soggettività del sentimento*. Questo è come il tessuto connettivo della umana conoscenza. Se il giudizio non avesse questa schietta soggettività, il campo oggettivo della filosofia verrebbe ad essere triplicato, l'essere verrebbe ad avere, oltre alla fenomenicità ed alla inseità, un terzo *quid*, al quale Kant non saprebbe dove e come trovar posto. Kant non sospetta neppure quella che noi altra volta (cfr. § 100, e) dicemmo dialettica dell'essere: l'essere per Kant è quello che è, non ha quelle forme diverse che primo cominciò a scoprire Rosmini.

103 — Il sentimento: II - La finalità come suo principio a priori

a) *Il giudizio riflettente come vero e proprio giudizio.* — Come si è visto, il conoscere del sentimento è il giudizio. Or qual è il principio a priori che costituisce il conoscere nel sentire? Ora ci proponiamo di rispondere a questa domanda. Tal risposta ci farà intendere meglio il sentire nella sua autonoma costituzione giudicativa; giacché il sentimento, come ogni altra facoltà, acquista autonomia, cioè diventa « facoltà superiore », in quanto riceve i propri principii costitutivi dal potere conoscitivo che la domina. È dunque il potere conoscitivo che, nello stesso tempo, ha in se stesso il principio a priori e lo dà come costitutivo alla facoltà, la quale in tal modo diventa facoltà superiore[8]. Il giudizio,

---

piacere si trova tra la facoltà di conoscere e la facoltà di desiderare, allo stesso modo che il Giudizio si trova tra l'intelletto e la ragione ».

[8] *Ib.*, pp. 37-38: « Se si considerano le facoltà dell'anima in generale come facoltà superiori, cioè come capaci di autonomia... pel sentimento..., il Giudizio [ne contiene i principii *costitutivi* a priori] ».

quindi, investendo il sentimento, lo libera dal suo grado inferiore di motivazione patologica del volere; in questa liberazione, per cui il sentimento si spoglia dalla sua funzione pratica, la facoltà di desiderare si eleva alla praticità pura e si libera dalla sentimentalità patologica [9].

Bisogna, dunque, trovare quali sono i principii costitutivi a priori che sono intrinseci al giudizio e che il giudizio dà al sentire. Per trovarli bisogna intendere il giudizio. Per questa necessità di dare al giudizio una sua costituzione a priori Kant propone qui la distinzione tra giudizio determinante e giudizio riflettente, con la quale cerca di sganciare il giudizio dalla sovranità intellettiva.

Il giudizio determinante è il giudizio, di cui ci aveva parlato nella *Critica della ragion pura*, che non costituisce l'intelletto che è la facoltà dei concetti puri, che sono la schietta universalità, cioè la schietta teoria, e perciò costituiscono il conoscere. L'intelletto è il costitutivo del conoscere come teoria pura, cioè schietta universalità. Questa schietta *universalità*, per Kant, è data nella *legalità* (*Gesetzmässgkeit*) che è il principio puro della facoltà conoscitiva, cioè della schietta teoria.

Il *giudizio in generale*, invece, è « *la facoltà di pensare il particolare* (das Besondere) *come contenuto sotto l'universale* (unter dem Allgemeinen) » (p. 16). Come e perché il giudizio debba e possa entrare anche nella facoltà teoretica, Kant non ci spiega: evidentemente suppone che l'uomo, in quanto senziente, non è, non può essere intelletto puro, e quindi è, fatalmente, soggetto a rompere la schietta teoreticità: *questa rottura è il giudizio nella facoltà teoretica*, il quale perciò è soltanto *giudizio determinante*, cioè giudizio, che, pur « operando la sussunzione del particolare » (p. 16), come fa il giudizio in generale, trova « *dato l'universale* (la regola, il principio, la legge) » (p. 16) [10]. Il giudizio non è sovrano in questo campo, in cui è sovrano l'intelletto per la sua uni-

---

[9] *Ib.*, p. 38: « ...il Giudizio [è indipendente] da concetti e sensazioni che potrebbero determinare la facoltà di desiderare, e perciò essere immediatamente pratici, per la facoltà di desiderare,... la ragione,... pratica indipendentemente da qualunque piacere, di qualunque origine... ».

[10] Il che si badi non esclude che sia dato anche il particolare almeno per Kant. Ce lo dice Kant anche qui, aggiungendo un « *nur* » al darsi del particolare per il giudizio riflettente. Questo esser dato anche del particolare nel giudizio determinante, che perciò fa soltanto opera di sussunzione, è la differenza tra Kant e Fichte, pel quale invece il giudizio fa opera di creazione del particolare.

versalità conforme alla legge. Il giudizio determinante trova, dunque, dati predicato (concetto) e soggetto (intuizione); e perciò non è potere autonomo, come deve essere per elevare a grado superiore, dall'inferiore in cui era, una facoltà. Tale potere nella facoltà teorica è l'intelletto.

Ma nella massima parte dei casi ci troviamo a disporre non dall'universale ma soltanto (*nur*) dal particolare: vediamo nascere un leoncino da una leonessa, un bambino da una donna; ci troviamo cioè dinanzi ad un fatto particolare: il nascere di questo individuo. Sappiamo questo nascere, non sappiamo la legge del nascere: parve, e forse fu, infatti, una grande scoperta per la scienza il vedere che non ci sono nascite spontanee, e quindi dire « omne vivum ex vivo ». Questi fatti particolari Kant dice leggi empiriche di natura [11]. Finalmente qui, nella terza *Critica*, Kant

---

[11] *Ib.*, p. 17: « Il Giudizio determinante sotto le leggi trascendentali generali date dall'intelletto (categorie), è soltanto sussuntivo; la legge gli (al giudizio) è prescritta a priori... Ma vi son così molteplici forme della natura, e del pari sono tante le modificazioni dei concetti trascendentali generali della natura, le quali son lasciate indeterminate da quelle leggi che fornisce *a priori* l'intelletto puro, — poiché tali leggi non riguardano se non la possibilità di una natura (come oggetto dei sensi), in generale [queste leggi riguardano *l'esperienza possibile, non quella di fatto*. E' distinzione su cui Kant sempre si fonda. Tutto il sistema delle categorie kantiane riguarda l'esperienza possibile.] — che vi debbono essere perciò anche leggi, le quali, in quanto empiriche [cioè in quanto non mi risultano nell'intelletto a priori, ma nell'esperienza concreta], potranno ben essere contingenti secondo il modo di vedere del *nostro* intelletto [saranno cioè contingenti per noi], ma che, per essere chiamate leggi (com'è richiesto anche dal concetto di una natura), debbono essere considerate come necessarie secondo un *principio*, sebbene a noi sconosciuto, *dell'unità del molteplice* [il fatto, dunque, determinato, empirico non è mai solo non avente essenza, ma in quanto ha essenza, ha una qualche necessità, cioè un principio dell'unificazione del molteplice. Ci troviamo dinanzi a fatti che non sono più l'esperienza possibile; sono qualcosa di più: il fatto]. Il Giudizio riflettente, che è obbligato a risalire dal particolare della natura al generale, ha dunque bisogno di un principio, che esso non può ricavare dall'esperienza [dato il fatto abbiamo bisogno di un principio, che non può essere un altro fatto (esperienza) perché senza un principio a priori non avremmo questa elevazione all'autonomia che trasforma le facoltà bestiali in facoltà umane: fondamento di tale trasformazione è l'apriorità]; perché è un principio, che *deve fondare* appunto *l'unità di tutti i principii empirici* sotto principii parimenti empirici ma superiori, e quindi la *possibilità della subordinazione sistematica di tali principii* ».

sente qual è il problema che Hume gli aveva proposto. *Il problema di Hume* non è il problema della scienza (cioè della essenza universale, non di fatto, cioè *della possibilità*), che Kant risolve nella prima *Critica*: *è il problema dei fatti* nella loro determinatezza particolare sfuggente alla coscienza *a priori* umana. Questo problema Kant si propone di risolvere nella terza *Critica*: è la risposta a Hume. Il fatto (legge empirica di Kant), dunque, è il regno vero del giudizio, giacché dispone soltanto del fatto (*è così*), e deve porre esso, sotto l'empirico giudizio che è ogni fatto, il principio a priori che trasformi il giudizio stesso da empirico (sensitivo) a spirituale (sentimentale). Dinanzi al fatto la coscienza è giudicativa; e deve essere, per essere coscienza, giudicativa a priori. *Soddisfare l'esigenza dell'apriori anche nel fatto*, soddisfarla non con la scienza (teoria) e neppure col costume (pratica), è l'arduo compito che Kant si assume nella *Critica del Giudizio*.

Tali leggi particolari contingenti, dunque, *impongono un giudizio*, che, non potendo prendere a prestito da un'altra facoltà quell'universale puro, del quale ha bisogno, *è giudizio autonomo*: tale è il giudizio riflettente kantiano: è il vero e proprio giudizio. In breve, i *fatti*, in quanto tali, nel loro essere lasciati indeterminati dalla legge teorica (possibilità), *hanno un loro principio a priori* [12]. Dunque, quando si tratta di parlare della possibilità dell'esperienza (e questo fa la scienza per Kant; la scienza è esperienza possibile, non esperienza di fatto), il giudizio non è conoscere autonomo, non è vero e proprio giudizio, si fonda sui concetti intellettivi, in cui dobbiamo sistemare le esperienze possibili.

Kant, dunque, scopre ora, con la terza *Critica*, il giudizio nella sua autonomia spirituale, il giudizio, diremmo noi, come autonoma forma pura di coscienza, e che, come tale, è riflettente: « *Se ci è dato soltanto il particolare, per il quale il giudizio deve trovare l'universale, allora il giudizio è schiettamente riflettente* » (p. 16), cioè è giudizio nella sua nudità (*bloss*) di giudizio, non si appoggia su altro, *è veramente e soltanto giudizio*.

b) *Necessità di un principio a priori dei fatti a posteriori.* — Le leggi empiriche, dunque, quelle dei fatti o, meglio, i fatti stessi devono avere una loro intrinseca necessità, la quale è il loro prin-

---

[12] *Ib.*, pp. 17-18: « Questo principio trascendentale il Giudizio riflettente può dunque darselo soltanto esso stesso come legge, non derivarlo da altro [perché allora diventerebbe Giudizio determinante] ».

cipio a priori. Quale può essere questo principio [13]? Dev'essere *unità del molteplice*. L'unità è data al molteplice, che pare abbia intrinseca tale unità, da un intelletto che non è nostro. A vantaggio di che? Della nostra esperienza di fatto. I fatti, dicemmo (§ 103, a), hanno bisogno di una intrinseca necessità che dia loro una costituzione, e cioè di un principio, che, perciò, non può essere mutevole: quel che a noi pare contingente deve essere riportato a qualcosa di non contingente. La nostra contingentissima esperienza di fatto ha un'esigenza a priori inderogabile che la regge (determinismo kantiano? Forse sì nel campo non pratico del sentimento puro).

Questa unità a priori dei fatti, data ad essi da un intelletto non nostro (il divino) a vantaggio (cioè per renderla possibile) della nostra esperienza, è un evidente motivo berkeleyano dell'antiberkeleyano Kant. Anche Berkeley, infatti, dopo aver ridotto l'essenza delle cose a idee di Dio, e aver concepito queste come puntuali e fugacissime, spiega il persistere delle cose nella loro essenza col ricorso alla provvidenza di Dio che continua a pensare le stesse idee per permettere all'uomo di avere esperienza. *La sola teoria*, possibilità, dunque, *non basta a spiegare l'esperienza di fatto*: la possibilità pura non spiega « le particolari leggi della natura ». La natura, dunque, per Kant, non è deducibile dall'intelletto puro né mediante la fichtiana creazione dell'Io assoluto, né mediante la negazione hegeliana della Idea nella natura. L'esperienza di fatto ha bisogno di un tutt'altro principio. Ha ragione Kant o hanno ragione i suoi continuatori tedeschi? Noi riteniamo che, *mutatis mutandis*, abbia ragione Kant.

---

[13] *Ib.*, p. 18: « Ora questo principio non può essere altro che il seguente: poiché le leggi generali della natura hanno il loro fondamento nel nostro intelletto, che le prescrive ad essa (sebbene soltanto secondo il concetto generale della natura in quanto tale), le leggi particolari, empiriche rispetto a ciò che dalle prime [cioè dalle leggi generali della natura che hanno il loro principio (*Grund*) nel nostro intelletto] è stato lasciato indeterminato [sono perciò empiriche riguardo alla possibilità], debbono essere considerate secondo un'unità (*alz ob*), quale sarebbe fornita [è il " come se " famoso da cui un postkantiano ha tratto tutta la sua filosofia del " come se "] da un intelletto (quand'anche non dal nostro), che stabilisse le leggi medesime a vantaggio della nostra facoltà di conoscere, per render possibile un sistema dell'esperienza secondo particolari leggi della natura ».

c) *La finalità come tale principio a priori.* — Ora, che cos'è questo avere un intelletto (non nostro) stabilita l'unità nel fatto, che è, per sé, molteplicità di elementi, i quali par che non abbiano nesso tra loro — questo averla stabilita a vantaggio di qualche cosa che non è il fatto stesso nella sua molteplicità, ma è invece la nostra esperienza di esso fatto? È adattare tal fatto a qualcos'altro che non sia fatto stesso; qualcos'altro che è, dunque, il fine del fatto stesso: è, in breve, *la conformità al fine.* L'intelletto di Dio raggruppa i molti elementi del fatto in modo che costituiscano sempre una stessa legge, che dia un'essenza unica ai fatti e alle cose, perché si abbia l'esperienza [14], la quale non è possibile senza un'essenza, per quanto empirica (non a priori, non deducibile dall'intelletto, non teoria pura), dei fatti, i quali, appunto per quest'essenza, si ripetono, accadono in determinate circostanze, nascono dagli stessi precedenti, ecc... il che costituisce *l'esperienza di fatto.* Se, dunque, non vogliamo dare alla empiricità come tale una autonomia, che Kant esclude come un assurdo, dobbiamo alle leggi empiriche, cioè alle essenze dei fatti, dare a fondamento un *principio non empirico*, che è la finalità (*Zweckmässigkeit*, conformità a fine) della natura. E il fine? La possibilità dell'esperienza umana. Questa, dunque, non è procurata dalle cose stesse nella loro empiricità, ma da un intelletto, il quale riunisce elementi, che altrimenti sarebbero disgiunti, in un'unità che permette l'esperienza: le cose son fatte così (unificate così come sono) per permettere l'esperienza, e non l'esperienza è fatta così perché ci sono le cose. In breve: il mondo è ordinato in una costanza di leggi, perché, dovendovi vivere, l'uomo ne possa avere esperienza. Questa la finalità della natura nella molteplicità dei suoi elementi, connessi in leggi contingenti costitutive dei fatti empirici.

Dunque, nel sentimento si giudica avendo a base un princi-

---

[14] *Ib.*, p. 18: « Ora, poiché il concetto di un oggetto, in quanto contiene anche il principio [*Grund* = cosa costitutiva] della realtà di questo oggetto, si chiama *scopo*, e l'accordo di un oggetto con quella disposizione delle cose, che è possibile soltanto secondo scopi, si dice *finalità* della forma di queste cose; il principio del Giudizio, riguardo alla forma delle cose della natura sottoposte a leggi empiriche in generale, è la *finalità della natura* nella sua molteplicità. In altri termini, la natura è rappresentata mediante questo concetto come se ci sia un intelletto [non il nostro] che contenga il principio che dia unità al molteplice delle leggi empiriche di essa. La finalità della natura è, dunque, un particolare concetto *a priori*, che ha la sua origine unicamente nel Giudizio riflettente ».

pio finalistico: le cose fatte a nostro vantaggio; e questo nostro vantaggio è indicato dal piacere (sentimento è facoltà del piacere o dispiacere). È la convenzione tradizionale del sentimento, messa in evidenza già da Cartesio (piacere indizio che giova la cosa che piace; dispiacere indizio che non giova), ma da Kant elevata a costituzione intrinseca delle cose. Il sentimento di piacere non nasce dalle cose, ma le cose son fatte in modo tale da suscitarlo. Gli elementi plurimi della realtà (la concezione pluralistica leibniziana resta sempre a fondamento del pensiero kantiano) non hanno, ciascuno in sé, nessuna esigenza di un intrinseco ordinamento ad unità di cose: questo ordinamento nasce soltanto dal fine cui sono subordinate tali cose, nel loro esser composte da siffatti elementi. Kant, però, non si sbilancia: la natura è « *come se* » fosse messa insieme da un intelletto che non è il nostro, ma pur a nostro vantaggio. *La nostra soggettività* (*il sentimento*, che costituisce noi nel nostro potere di sentir piacere o dolore delle cose) *richiede che questo sia*; ma che questo sia, Kant non dice. Noi dobbiamo pensare a comportarci come se questo fosse; altrimenti noi non saremmo nella nostra soggettività. Non possiamo fare a meno del « *come se* », altrimenti l'esperienza sarebbe disgregata (la scienza, ripetiamo, non è principio dell'esperienza ma solo delle leggi universali e necessarie, cioè della possibilità: è pura teoria universale). Siamo, tranne il « come se », a Berkeley, nel suo tentativo di giustificare la tradizionale ammissione del mondo creato per l'uomo. Che cosa fa Kant in questa nuova presentazione della natura? Non abbandona l'argomento del periodo precritico e della *Critica della ragion pura*, secondo cui l'ordine della natura è nelle stesse intime essenze, cioè i fatti sono ordinati perché hanno una loro intima costituzione, ma dà la ragione di questa loro intima costituzione: questa non è richiesta dagli elementi loro, e perciò è imposta da un qualcos'altro: questo qualcos'altro è *l'intelletto finale di Dio*. L'uomo non solo resta il centro del creato, ma tutto il creato e la stessa opera creatrice di Dio è subordinata all'uomo. È copernicanesimo questo di Kant? Certo, no; tutto il vanto kantiano della scoperta copernicana in filosofia cade: l'uomo rimane il principio della creazione, pur non essendo il Creatore.

104 — Il sentimento: III - La sua applicazione (arte) nella duplicità del giudizio riflettente

a) *Distinzione del carattere estetico dal logico.* — Del quadro della costituzione spirituale che compendia la *Introduzione* (cfr. § 101, c), dobbiamo, riguardo al sentimento, studiare *l'applicazione* (*Auwendung*) che, nella prima ampia *Introduzione* (da Kant non pubblicata), era da lui stata detta prodotto (*Produkte*) [15]. Sappiamo quali sono questi prodotti o oggetti di applicazione delle singole facoltà: per la facoltà conoscitiva *la natura*; per la facoltà desiderativa, nella introduzione pubblicata Kant dice *la libertà*, nell'altra (non pubblicata) *i costumi*; per il sentimento, nell'una e nell'altra, *l'arte*.

Ora ci dobbiamo occupare di questo *quid*. cui si applica il sentimento: l'arte. E ci troviamo subito dinanzi a una difficoltà: tutta la *Critica del Giudizio* si divide in: *Critica del Giudizio estetico* e *Critica del Giudizio teleologico*. Ora, solo la prima riguarda l'arte; la seconda riguarda la natura. Tale distinzione non ci risulta ancora da quanto abbiam detto intorno al giudizio riflettente ed al suo principio a priori, e non compare neppure nel quadro suddetto. Questo, dandosi l'arte come oggetto della nostra applicazione del *sentimento*, giustifica la *Critica del Giudizio estetico*; ma in verità quanto abbiam visto della *finalità*, come principio a priori del giudizio, rimanda invece, con la finalità ritrovata come l'apriorità della natura empirica, alla *Critica del Giudizio teleologico*.

Cerchiamo, dunque, di intendere questo duplicarsi del sentimento, e, parrebbe, del solo sentimento nel suo applicarsi: le altre facoltà non pare che si duplichino nella loro applicazione: applicazione della teoria è la natura col suo essere fenomenico, della pratica è il costume col suo essere.

A tutta prima pare che nella *Critica del Giudizio estetico* vada perduta la finalità in favore del sentimento, e, viceversa, nella *Critica del Giudizio teleologico* vada perduto il sentimento in favore della finalità. Sentimento e finalità, facoltà e suo principio a priori par si scindano e diano due diversi giudizi separati nella loro natura. Per riconquistare l'unità di facoltà e di principio a

---

[15] Cfr. Kant, *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, Leipzig, 1927, Lechmann. p. 57.

priori di essa, bisogna che nel giudizio estetico ci sia anche la finalità e in quello teleologico il sentimento [16].

Estetico, per Kant, è ciò che è puramente soggettivo. Pare che Kant dia ragione a quelli che ritengono l'attività estetica dello spirito come attività puramente soggettiva. Opposta a tale attività estetica troviamo quella logicità che sarebbe oggettiva. Ma, si ricordi, la schietta logicità finora (analiticità) sarebbe qualcosa di non oggettivo, perché è qualcosa di veramente pensato, sarebbe dell'*ens rationis* che non è l'ente reale. Qui, invece, è presentata come oggettività: è l'oggettività critica (universalità); e perciò dovremmo intendere la soggettività come singolarità. Ma a questa determinazione ulteriore Kant non giunge, perché egli non sottopone a critica i concetti correnti di soggetto ed oggetto, ma li accetta dalla tradizione, mancanza di critica che è continuata fino ad oggi. Abbiamo, dunque, la distinzione di estetico come soggettivo e di logico come oggettivo. L'estetico è soggettivo, perché in fondo il soggetto kantiano è il senziente. Qui Kant conferma esplicitamente la concezione del soggetto come senziente, ma si riferisce non più al senziente la sensazione (*Empfindung*), ma al senziente il sentimento (*Gefühl*), a chi sente piacere o dolore. È concezione tradizionale che si è continuata ad ammettere nel pensiero postkantiano. Il soggetto è nel sentimento, è chi sente piacere o dolore; soggettività e sentimentalità paiono la stessa cosa. Noi riteniamo inesatta l'identificazione. Essa è empirica, è dell'uomo vivente come tale; in corrispondenza di tale soggettività l'oggettività sarebbe la corporeità. Io persona pensante sarei ridotto a me organismo vivente; io logico a me psicologico; io spirito a me corpo. La spiritualità sarebbe perduta.

Comunque, se io soggetto sono soltanto il senziente piacere o dolore, « l'elemento soggettivo... non può essere elemento di conoscenza » (che ci darebbe l'oggettività); io quindi sono « pia-

---

16 La giustificazione di detta distinzione dell'opera occupa buona parte dei paragrafi della *Introduzione*. Ecco il principio fondamentale di detta giustificazione: « Ciò che è puramente soggettivo nella rappresentazione di un oggetto (*Objekt*) vale a dire ciò che costituisce il suo rapporto col soggetto, non con l'oggetto (*Gegenstand*), è la sua qualità estetica; quello invece che in essa serve alla determinazione dell'oggetto (alla conoscenza), o può servire a quest'uso, costituisce il suo valore logico » (*Critica del Giudizio*, cit., § VII: *Della rappresentazione estetica della finalità della natura*, p. 28).

cere o dispiacere »[17]. Ma tuttavia la soggettività non si isola in questo suo piacere o dispiacere (sentimento): resta pur sempre in essa la rappresentazione della cosa, nei riguardi della quale io sono piacere o dolore.

b) *Oggettività della natura empirica nella soggettività del sentimento puro: conseguente duplicazione del giudizio riflettente.* — Abbiamo determinata la soggettività senza imbatterci nella finalità. Eppure questa non è dell'oggetto, perché l'essenza dell'oggetto è data dalla conoscenza, che è intellettiva e cioè riguarda la possibilità categorica degli oggetti stessi. Se la finalità non entra in quest'essenza e non è quindi una categoria dell'intelletto, dovremo trovarla in qualche modo nella soggettività, e cioè nell'esteticità[18]. Ed essa in verità è l'*elemento soggettivo della rappresentazione di un oggetto*. Ci troviamo così dinanzi a un duplice concetto: il soggetto è piacere o dolore, sentimento, ma è anche finalità, giacché la finalità non riguarda l'oggettività ma la soggettività che è piacere. Come l'elemento soggettivo, che è sentimento, « non può essere elemento di conoscenza », così anche la finalità è « ciò che non può mai divenire elemento di una conoscenza ». La finalità non è il sentimento, senz'altro, perché questo è il soggetto stesso; il sentimento non è la finalità, perché questa è « di un oggetto in quanto è rappresentata nella percezione »; eppure entrambi convengono nel non essere, né l'uno né l'altra, « un elemento di conoscenza », e, se la conoscenza è (come per Kant è) oggettività,

---

[17] KANT, *Critica del Giudizio*, cit., p. 28: « L'elemento soggettivo, che in una rappresentazione *non può essere elemento di conoscenza*, è il piacere o il dispiacere che è congiunto con la rappresentazione... ».

[18] E infatti Kant, continuando nel § VII (che tratta: *Della rappresentazione estetica della finalità della natura*) quanto nella nota precedente riferivamo sulla schietta sentimentalità del soggetto, aggiunge: « La finalità di un oggetto, in quanto è rappresentata nella percezione, non è una proprietà dell'oggetto stesso (perché tale proprietà non può essere percepita), sebbene possa esser dedotta dalla conoscenza degli oggetti. Sicché *la finalità*, che precede la conoscenza di un oggetto, e che, anche quando non si voglia usare la rappresentazione in vista di una conoscenza, è immediatamente legata con la rappresentazione stessa, *è l'elemento soggettivo* di essa, ciò che non può mai divenire elemento di conoscenza. Quando si dice perciò che l'oggetto è conforme al fine, si vuol intendere semplicemente che *la sua rappresentazione è legata immediatamente col sentimento di piacere*; e questa rappresentazione stessa è una rappresentazione estetica della finalità » (p. 29).

convengono nel non essere oggettività e quindi nell'essere soggettività: anche la finalità, come il sentimento, è intrinseca al soggetto, deve trovarsi in questo, per quanto sia di un oggetto. Nella rappresentazione di un oggetto, infatti, troviamo qualcosa che, per quanto sia legato alla rappresentazione dell'oggetto stesso, non è dell'oggetto, ma del soggetto, che è sentimento: è della rappresentazione in quanto intrinseca al soggetto (che è sentimento), benché questa sia rappresentazione di un oggetto. La rappresentazione diventa soggettiva, sentimentale, e con questa sua appartenenza al soggetto fa sì che nell'oggetto stesso par che troviamo la finalità, che invece è soggettiva e non è dell'oggetto nella sua essenza (universalità teorica). Piacere e finalità sono, dunque, non identificati come soggettività, ma connessi in questa, essendo l'uno la schietta soggettività, l'altra il riferire, che questa fa a se stessa, dell'oggetto rappresentato: tramite è questa rappresentazione, necessariamente soggettiva, di un oggetto. In breve *la finalità è la pienezza, rappresentativamente oggettiva, di quel sentimento soggettivo, che senza tale riempimento, rimarrebbe* (cosa impossibile) *vuoto*. In breve il sentire (*fühlen*) è sentire piacere o dolore di qualche cosa, cioè delle leggi non determinate dalle leggi universali che sono le categorie, cioè dei fatti, i quali, in questo loro esser sentiti puramente (cioè non come sensazioni, ma come sentimenti), non sono più empirici, ma hanno un principio a priori, che è il loro *conformarsi al mio piacere*, il loro divenire miei sentimenti (non mie sensazioni), cioè hanno questo come loro fine. *Nella soggettività del mio sentimento si appunta la finalità delle cose.*

Si può, quindi, spiegare la nuova distinzione dinanzi a cui Kant ci fa trovare: *anche il giudizio riflettente si duplica*, come già si è duplicato il giudizio in generale. E si duplica quindi la finalità [19],

---

[19] *Ib.*, § VIII: *Della rappresentazione logica della finalità della natura*, p. 32: « La finalità di un oggetto dato dall'esperienza, [siamo sempre nel campo che doveva essere dell'esperienza, ma pare superiore, perché troviamo un nuovo principio (finalità) che apriorizza anche l'empirico che sfugge ai concetti puri] può esser rappresentata, o in quanto riposa *su di un principio puramente soggettivo*, come accordo della forma dell'oggetto, nell'apprensione (*apprehensio*) di esso anteriore ad ogni concetto, con le facoltà di conoscere, a fine di riunire l'intuizione coi concetti facendone una conoscenza in genere; oppure, in quanto riposa *su di un principio oggettivo*, come accordo della forma dell'oggetto con la possibilità della cosa stessa, secondo un concetto di essa che precede e contiene il principio della sua forma ».

che è il suo principio a priori. Da una parte questa è schiettamente soggettiva, riguarda l'accordo della rappresentazione con le mie facoltà superiori (Kant dice la facoltà di conoscere); dall'altra acquista una speciale oggettività, riguarda l'accordo « con la possibilità della cosa stessa ». La finalità nella sua schiettezza sentimentale, *si fa estetica*: il sentimento domina puro. È il dominio del piacere disinteressato. *La sentimentalità*, nella sua schiettezza finale, *si fa teleologica*. Ecco raggiunta la distinzione, che Kant fa, del giudizio in estetico e teleologico, e su cui fonda la divisione dell'opera. Nel primo abbiamo il regno del sentimento, e la finalità è assorbita da questo che è la soggettività, nel secondo abbiamo il regno della finalità e il sentimento passa in seconda linea, è assorbito dalla finalità. Si intende, quindi, perché nella *Critica del Giudizio estetico*, che pur è tutto sostanziato di finalità, non si parla che di sentimento, e nella *Critica del Giudizio teleologico*, che pur è sostanziato di sentimentalità, non si parla che di finalità. L'aspetto soggettivo del giudizio riflettente lo rende schiettamente estetico, il suo aspetto oggettivo lo rende schiettamente teleologico, senza pur uscire mai dalla soggettività. E perciò l'oggettività del secondo è il regno del « come se », è una oggettività soggettiva [20].

Con questa duplicazione della finalità e del giudizio riflettente, è duplicata anche l'applicazione di questo? Cioè è sempre l'arte il *quid* a cui il giudizio riflettente si applica, sia quando è estetico che quando è teleologico? Pare che Kant risponda di sì a questa domanda. L'arte ha, quindi, anch'essa un aspetto soggettivo ed uno oggettivo: l'oggettività dell'arte è quella finalità pura di quelli che sembrano, nella loro fenomenicità, fatti empirici della natura.

---

[20] *Ib.*, § VIII, p. 33: « Sebbene il nostro concetto di una finalità soggettiva della natura, nelle forme che essa prende secondo leggi empiriche, non sia un concetto dell'oggetto [non è categoria] ma solo un principio che usa il Giudizio [riflettente] per formarsi concetti nell'immensa varietà della natura (per potervisi orientare), nondimeno noi attribuiamo alla natura un riferimento alla nostra facoltà di conoscere [determinare con giudizi], secondo l'analogia di uno scopo [si confronti con la natura come conformità a leggi dei *Prolegomeni*: qui è la natura dei fatti, là è la natura della possibilità]; e così possiamo riguardare *la bellezza naturale* come l'esibizione del concetto della finalità formale (puramente soggettiva) [giudizio estetico], e i fini della natura come esibizione del concetto di una finalità reale (oggettiva) [giudizio teleologico], giudicando della prima *col gusto* (esteticamente, per mezzo del sentimento di piacere) e dei secondi con *l'intelletto e con la ragione logicamente*, secondo concetti) ».

c) *Subordinazione di intelletto e ragione al sentimento nel giudizio teleologico.* — Quando ci troviamo dinanzi ai fatti, possiamo o chiuderci nel sentimento puro soggettivo che ne abbiamo « giudicando *col gusto* » (p. 32), e allora siamo *esteti*; o rappresentarceli nella loro finalità reale (oggettiva) « giudicando... con l'*intelletto e con la ragione* (logicamente), secondo concetti» (p. 32): « nella rappresentazione di un oggetto » (p. 27) (in questo caso, i fatti empirici nella loro indeterminatezza categorica) giudichiamo « ciò che serve alla determinazione dell'oggetto (alla conoscenza) » (p. 27). Su ciò, dice Kant, e cioè sulla distinzione della soggettività dall'oggettività di una stessa rappresentazione (pur vista nella sua appartenenza al soggetto), si fonda la divisione della *Critica del Giudizio* in *Critica del Giudizio estetico* e *Critica del Giudizio teleologico*, comprendendo nella prima la facoltà di giudicare la finalità formale [21] (detta anche altrimenti *soggettiva*) per via del sentimento di piacere o di dispiacere, e nella seconda la facoltà di giudicare la finalità reale (*oggettiva*) della natura, mediante « l'intelletto e la ragione » (p. 32). Ma così, nel giudizio teleologico, mentre vogliamo giudicare dei fatti (in quanto essi sono empirici contingenti) col sentimento soggettivo, e cioè valutandoli nella loro finalità di fronte a questo, invece subordiniamo alla finalità sia il nostro puro potere teorico di conoscere (la nostra primordiale facoltà conoscitiva e l'intelletto che la costituisce), sia lo specifico potere di conoscenza della facoltà del desiderare (la ragione). Cioè intelletto e ragione sono subordinati al giudizio, *conoscere e volere sono subordinati al sentire.*

Nell'apprensione dei fatti, presentiamo questi fatti nella loro costituzione essenziale, « come se » questa costituzione fosse finalistica: l'intelletto con la sua categoricità e la ragione con la sua noumenicità diventano strumenti di cui si serve il giudizio per provare la finalità della natura. Così quel sentimento, che pareva escluso dal campo dell'essere e al quale si dava una funzione mediatrice soltanto soggettiva, subordinata, in questa funzione invade le facoltà attingenti l'essere e quindi invade l'essere stesso. L'invade « *come se* » l'essere fosse qual esso se lo pinge, ma lo invade. L'essere, quindi, in questo dominio del senti-

---

[21] Mi piace o non mi piace, non perché giovi o non giovi a me, ma da un punto di vista universale, in quanto piace a me come a tutti: laddove il piacere interessato può essere piacere per me e dolore per l'altro, la finalità formale invece è sentimento puro, non empirico.

mento, diventa tutto finalistico nella fenomenicità intellettiva e nella noumenicità razionale. Nel giudizio teleologico, quindi, ci troveremo sempre dinanzi a un nuovo modo di concepire le essenze. Non soltanto i fatti nella loro contingenza, ma le stesse essenze nella loro necessità possibile dovranno essere giudicate come mezzi di soddisfazione del sentimento umano nel suo esser fine dell'essere. E, per di più, quando nell'asservimento dell'intelletto e della ragione al giudizio si sono subordinati concetti dell'intelletto e idee della ragione alle valutazioni (proposizioni) del giudizio, queste valutazioni non avranno un valore noumenico postulato dalle idee? Le categorie quasi scompaiono e al loro posto ci si presenta la finalità che ha assorbito la noumenicità delle idee: queste, che prima parevano soltanto dialettiche (logica illusoria), acquistano un loro valore oggettivo. Quindi, la rivalutazione in pieno delle idee sotto questo aspetto finalistico, e quindi anche la rivalutazione degli argomenti per la dimostrazione dell'esistenza di Dio. Con questa sublimazione del sentimento, proprio nella naturale oggettività e non solo nell'estetica soggettività, si spiega come il kantismo — che pare ed è così decisamente antiromantico, sia nel conoscere che nel volere — abbia potuto poi dar luogo a un pieno sviluppo di romanticismo. E tale predominio del sentimento, quando si scavi un po', non è difficile ritrovarlo nelle fredde argomentazioni teoretiche della *Critica della ragion pura* e nelle austere prescrizioni pratiche della *Critica della ragion pratica.* Il sentimento, che pareva scacciato dall'essere come mascheratore di questo, e represso nella spiritualità come negatore di questa, ad un tratto esplode come la spiritualità più penetrativa nell'essere.

Così, però, tutta la concezione kantiana dell'essere pare sconvolta. Ma è sconvolta anche l'abituale stereotipa presentazione di Kant. Non possiamo ora dimostrare ciò. Per ora possiamo concludere dicendo che la sottintesa, ma sempre presente, concezione kantiana dell'essere è molto più tradizionale di quanto si pensi. Approfondirla e correggerla con la Critica si deve, e non negarla proprio in nome di questa, che non avrebbe allora più fondamento alcuno.

Verso un tale approfondimento forse spinge quella ribellione che Kant fa contro se stesso con la *Critica del Giudizio.* Per errori che in questa ci siano — e fondamentalmente errore a me pare il far propria del sentire la finalità che invece è propria del volere — certo essa è una riproposizione *ab imis* di quel problema della possibilità di conoscere l'essere, che è il problema di tutta la specula-

zione kantiana, che è direi lo stesso Kant come problema speculativo. Eppure a fondamento della impostazione kantiana di tal problema è latente, ma viva e profonda, una fideistica svalutazione del conoscere come errore o peccato fondamentale. L'uomo pecca perché vuol conoscere, non perché fa. Egli deve rientrare nei limiti della sua conoscenza e così potrà attuare meglio i fini morali per i quali fu creato (cfr. Cap. XIII). Il suo conoscere è fenomenico: se ne stia contento, si troverà meglio nell'operar bene.

Il peccato fondamentale dell'uomo è la superbia del conoscere. Ma in tal caso chi più di Kant ha peccato?

INDICE

NOTA INTRODUTTIVA di Giuseppe Semerari . . . . pag. V

CAPITOLO I

GLI ESISTENTI FISICI

1) KANT:
a) *La storiografia critica tra la storiografia oggettiva e quella dialettica* . . . . . » 5
b) *La personalità speculativa kantiana nel suo sviluppo* » 7

2) L'ESISTENZA NATURALE PRIMA DI KANT:
a) *Anima ed esistenza* . . . . . » 9
b) *Panorama filosofico che si presenta a Kant* . . » 9
c) *Le soluzioni prekantiane del problema dell'esistenza naturale nella loro reciproca esclusione (Cartesio, Leibniz, Newton)* . . . . . » 11

3) IMPOSTAZIONE DEL PROBLEMA DELL'ESISTENZA CORPOREA:
a) *Erronea impostazione kantiana del problema degli esistenti: la loro qualità* . . . . . » 12
b) *La prefazione della* Monadologia: *dimostrazione della possibilità del metodo scientifico* . . . . . » 14

4) ESISTENZA E COMPOSIZIONE:
a) *L'antitesi tra l'esistenza e la composizione* . . » 16
b) *Tra Leibniz e Kant riguardo alla sostanzialità del composto* . . . . . » 18

5) DALLA ANTITETICITA' ALLA COSCIENZIALITA' DELLO SPIRITO:
a) *La contraddizione di Leibniz e Kant e sua fonte nel concetto contraddittorio di esistenza sostanziale* . » 19
b) *L'hegelismo antinomico come divenirismo empirico* » 20
c) *Falsità della costituzione antitetica della spiritualità* » 21
d) *Intendimento critico e non superamento antinomico delle contraddizioni* . . . . . » 22

6) MONADICITA' E DIVISIBILITA':
a) *Il pluralismo presupposto da Kant e le perduranti soluzioni erronee del problema della relazione* . . » 24
b) *I capisaldi della metafisica (monadicità) e della geometria (divisibilità) collegati dal concetto di riempimento* » 25

7) NUMERICITA' DELLE MONADI E INFINITEZZA DELLO SPAZIO:
a) *Esclusione del carattere spaziale della monade* . . pag. 27
b) *Lo spazio è un composto?* . . . . . » 29

8) CONCILIAZIONE DI GEOMETRIA E METAFISICA: A) LA MONADE RICHIEDE LO SPAZIO:
a) *Assolutizzazione dello spazio nel riempimento* . . » 31
b) *La monade richiede lo spazio* . . . . . » 32
c) *Critica del riempimento monadistico* . . . » 33

9) CONCILIAZIONE DI GEOMETRIA E METAFISICA: B) LO SPAZIO CONSENTE LA MONADE:
a) *Lo spazio consente la monade* . . . . . » 34
b) *Il pregiudizio della divisibilità spaziale dei corpi* » 36

10) INTERIORITA' ED ESTERIORITA' DEGLI ESISTENTI:
a) *La confusione tra esistenza e attività come ragione del pregiudizio della impossibilità del riempimento monadico* . . . . . » 37
b) *Esteriorità dell'attività di riempimento, e inconfondibilità di questa con la separazione delle sostanze* . » 39
c) *Conferma del consenso dello spazio alla semplicità della monade* . . . . . » 41

11) GLI ESISTENTI IN MOTO:
a) *Il concetto kantiano di esistente fisico nel 1756* . . » 43
b) *Non l'inerzia ma il movimento come carattere costitutivo degli esistenti fisici* . . . . . » 44

CAPITOLO II

L'IMPREDICABILITA' DELLA SOSTANZA

12) L'ESISTENZA COME POSIZIONE ASSOLUTA:
a) *L'esistenza non è possibilità* . . . . . » 47
b) *L'uso linguistico e la soggettività dell'esistenza* . . » 49
c) *L'esistenza come posizione assoluta* . . . . » 50

13) L'ESISTENZA COME « IL PIU' »:
a) *L'esistenza come « il più » del possibile (concetto)* . » 51
b) *Critica della esistenza come α) compimento, β) determinazione interiore, γ) luogo e tempo* . . . » 54
c) *Valore di questa indagine kantiana* . . . . » 55

14) L'ESISTENZA NECESSARIA:
a) *L'esistenza presupposta dalla possibilità* . . . » 55
b) *L'esistenza presupposta è l'esistenza necessaria* . . » 57
c) *Unicità o pluralità dell'esistenza?* . . . . . » 57
d) *I due equivoci kantiani: l'assolutezza della esistenza, il materiale della possibilità* . . . . . » 58

Capitolo III

GLI ESISTENTI SPIRITUALI NEGLI ESISTENTI FISICI

15) La metafisica in mora:
a) *L'assenza della scienza metafisica e l'insegnamento della filosofia* . . . . . pag. 61
b) *Il valore della metafisica e l'atteggiamento sospensivo di Kant* . . . . . » 62

16) I « Sogni »:
a) *E. Swedenborg* . . . . . » 64
b) *La prefazione: utilità e conoscenza: metodo e risultato dell'indagine* . . . . . » 65

17) Il problema degli spiriti e la posizione speculativa di Kant:
a) *La impostazione del problema degli spiriti: dalla cosa alla parola* . . . . . » 67
b) *Concetti d'esperienza e concetti surrettizi* . . » 68
c) *I quattro punti salienti della posizione speculativa di Kant in questo momento* . . . . . » 69

18) I caratteri del quid spirituale:
a) *Penetratività, pluralità, semplicità, ragione* . . » 72
b) *Attività e non figurabilità* . . . . . » 74

19) Possibilita' delle nature spirituali:
a) *L'avventatezza di giudizio: confusione della sperimentabilità con la concepibilità del possibile* . . . » 75
b) *Kant fu mai humiano?* . . . . . » 77
c) *La dimostrazione della impensabilità e possibilità delle nature spirituali* . . . . . » 78

20) Realta' che consta e possibilita' che non consta:
a) *La possibilità e le tre specie di nozioni* . . . » 79
b) *La realtà, risultante nell'esperienza, come fondamento della possibilità delle nature corporee e spirituali* . » 81

21) Il luogo dello spirito:
a) *Identità di luogo di spirito e corpo singolare* . . » 82
b) *Le obiezioni alla predetta identità* . . . . » 84

22) La vita come fondamento del concetto di spirito:
a) *La spontaneità dei viventi come ragione della propensione alla esistenza degli spiriti* . . . . » 87
b) *Riduzione del concetto surrettizio di spirito al concetto concreto di vita* . . . . . » 89
c) *L'opposizione spirito-materia e la coscienza di essa* » 90

23) L'ESSERE SPIRITUALE COME INTERIORITA':
a) *Il mistero della comunione e la sua ragione: estraneità senza opposizione* . . . . . pag. 91
b) *L'interiorità dell'essere spirituale* . . . . . » 93
c) *La facoltà rappresentativa e l'unità pensante* . . » 94

CAPITOLO IV

GLI ESISTENTI SPIRITUALI PURI (MUNDUS INTELLIGIBILIS)

24) « MUNDUS INTELLIGIBILIS »:
a) *Abbandono della comunione dei corpi* . . . . » 97
b) *Il mondo intelligibile puro come mondo dei viventi* » 98

25) VITA E SPIRITUALITA':
a) *Ricerca dei limiti della vita come limiti della spiritualità* » 100
b) *Critica della spiritualità come vita* . . . . » 101
c) *Contenuto e carattere del mondo intelligibile* . . » 102
d) *Le due osservazioni reali a sostegno della ipotesi* . » 103

26) IL MONDO INTELLIGIBILE POSTULATO DELLA UMANA ETICITA':
a) *La coscienza dell'alterità nella spiritualità* . . . » 105
b) *Il sentimento e la coscienza morale* . . . . » 107
c) *Le tre conseguenze etiche dell'ammissione del mondo intelligibile* . . . . . » 109

27) LE OBIEZIONI CONTRO IL POSTULATO:
a) *Critica della schietta ipoteticità (postulato etico) del mondo spirituale* . . . . . » 110
b) *Eterogeneità e contatto tra mondo spirituale e mondo umano* . . . . . » 112

28) METAFISICA E METAPSICHICA:
a) *L'associazione per somiglianza e il simbolismo* . . » 113
b) *L'ipereccitabilità e la sensazione spirituale come mediazione reale tra i due mondi* . . . . . » 115
c) *Metafisica e Metapsichica (Kant e Bergson)* . . » 117

29) IL FATTO SPIRITICO E LA FILOSOFIA COMUNE:
a) *La filosofia come sogno* . . . . . » 120
b) *Lo spiritismo come falsa localizzazione* . . . » 121

30) MATERIALISMO TENDENZIALE:
a) *Le due soluzioni in antitesi* . . . . . » 124
b) *La bilancia e la conclusione materialistica* . . . » 125
c) *Tra fisiologismo materialistico e metafisica spiritualistica* » 127

31) SUPERAMENTO DEL MATERIALISMO CON LA ETICITA':
a) *Positività kantiana del mondo spirituale* . . . » 131
b) *Eticità e immortalità, ragioni oggettive del mondo spirituale* . . . . . » 132

Capitolo V

SVANIRE DELLA ESISTENZA REALISTICA

32) Dall'esperienza pura allo spazio assoluto:
a) *Il disagio dell'esperienza pura* . . . . . pag. 137
b) *Le regioni dello spazio e lo spazio assoluto* . . » 138

33) Il principio di determinazione dello spazio:
a) *Trasformazione delle dimensioni identiche in regioni diverse dello spazio* . . . . . » 140
b) *Il principio completo di determinazione spaziale e l'incongruenza* . . . . . » 142

34) Lo spazio come realtà assoluta originaria:
a) *Il composto non genera lo spazio* . . . . . » 144
b) *Lo spazio principio del corpo* . . . . . » 146
c) *La realtà dello spazio* . . . . . » 148

35) I due mondi:
a) *Dissoluzione dell'unità del mondo* . . . . » 150
b) *Le differenze tra mondo analitico e mondo sintetico* . » 151
c) Reluctantia subiectiva e repugnantia obiectiva: *il problema della specificità del senso* . . . . » 153
d) *Duplice compito della Critica dinanzi al dissenso delle facoltà* . . . . . » 156

36) La scoperta kantiana della forma:
a) *La difficoltà del mondo reale precritico* . . . » 156
b) *La forma spaziale come soluzione della difficoltà della composizione* . . . . . » 159
c) *La composizione come forma* . . . . . » 160
d) *Conseguente differenza tra la forma aristotelica e quella kantiana* . . . . . » 161

37) Materia e « universitas »:
a) *La materia del mondo* . . . . . » 164
b) *Differenza della materia kantiana dalla aristotelica* . » 167
c) *L'*universitas *di Kant e il sinolo di Aristotele* . . » 168

38) Le conseguenze della impostazione gnoseologica del problema del mondo:
a) *Dal realismo ingenuo della lite scientifica alla coscienza critica del dissenso conoscitivo* . . . » 169
b) *Abbandono del pluralismo* . . . . . » 172
c) *Svanire della esigenza dell'esistenza al comparire della Critica* . . . . . » 174

39) La forma del mondo sensibile:
a) *La fenomenicità del sentito come la prima delle così dette scoperte critiche* . . . . . » 176

b) *Soluzione definitiva del problema dello spazio come un principio della forma del mondo fenomenico del senso* . . . . . pag. 177

40) La materia del mondo sensibile:
a) *I fenomeni come materia del mondo sensibile* . . » 180
b) *Verità reale e realtà intuitiva dei fenomeni* . . » 182

41) L'« universitas » del mondo sensibile:
a) *Il mondo sensibile nel suo contatto col mondo reale: punto debole di tale contatto* . . . . . » 185
b) *L'intuire pieno come* universitas *del mondo sensibile* » 186

42) La forma del mondo intelligibile:
a) *Insufficienza dell'esistenza: ragioni e presupposti di essa* » 188
b) *I caratteri della forma* . . . . . » 191
c) *Il* principium *e la confusione della* coordinatio *con la* subordinatio . . . . . » 193

43) La materia del mondo intelligibile:
a) *La difficoltà della forma kantiana risoluta nella spiritualità concreta* . . . . . » 195
b) *La materia come l'esistenza insufficiente alla forma: gli* intellectualia *come tali esistenti: caratteri ed esempi di essi* . . . . . » 197
c) *La* cognitio symbolica . . . . . » 199

44) Il mondo intelligibile come mondo platonico:
a) *L'*universitas *intelligibile e sua contaminazione nel mondo sensibile* . . . . . » 200
b) *Passaggio kantiano dal mondo di Leibniz al mondo di Platone* . . . . . » 202
c) *Perdita dell'esistenza come realtà mentale* . . . » 204

45) I due mondi e il « vitium subreptionis »:
a) *Il precetto fondamentale del metodo metafisico e gli inganni dell'intelletto* (Dissertazione, § 24) . . » 205
b) *I tre generi di inganni e loro esempi* (ib., §§ 26-29) » 206
c) *Il* principium reductionis (ib., § 25) *degli assiomi surrettizi* . . . . . » 208
d) *La primordialità del metodo; inconciliabilità di esso con l'uso reale dell'intelletto* . . . . . » 209

Capitolo VI

I due mondi della critica

46) Il mondo dell'esperienza:
a) *I due mondi ideali (il ricettivo e lo spontaneo) di fronte all'unico mondo reale* . . . . . » 211

b) *Unificazione critica dei due mondi ideali nel mondo dell'esperienza* . . . . . pag. 213
c) *Il problema residuo: la forma del mondo sensibile* . » 214

47) IL DISSIDIO DEL MONDO DELL'ESPERIENZA:
a) *Mondo kantiano dell'esperienza e mondo berkeleyano* » 216
b) *Il dissidio tra materia (realtà) e forma (idealità)* . » 217
c) *Confini della speculazione kantiana: la realtà disputata tra la materia e la forma* . . . . . » 219
d) *Dall'insoluto dissidio al problema dell'apriorità come problema dell'essere* . . . . . » 220

48) IL MONDO REALE NELLA RAGIONE:
a) *L'oggettività (universalità e necessità) a) come forma mentale e b) come realtà (cosa in sé); la scoperta della cosa in sé* . . . . . » 222
b) *La ragione scopritrice come c) ragione pura d) nel suo uso reale* . . . . . » 223
c) *La ragione noumenizzante: e) limite e f) compito* . » 226

49) DAL « VITIUM SUBREPTIONIS » ALLA DIALETTICA:
a) *La ragione nel mondo dell'esperienza* . . . . . » 227
b) *La ragione di fronte alla cosa in sé: dialettica dogmatica e dialettica critica* . . . . . » 228
c) *La costituzione realistica della Critica e la conseguenza trattane dall'idealismo tedesco* . . . . . » 231

CAPITOLO VII

L'ESISTENZA NEL MONDO MENTALE: IL NON MENTALE, IL PERMANENTE

50) L'ESISTENZA COME MATERIA DEL MONDO MENTALE:
a) *Il falso problema dell'esistenza dei due mondi della Critica* . . . . . » 235
b) *Sapiente e uomo comune di fronte all'esistenza del mondo dell'esperienza* . . . . . » 238
c) *Le intuizioni distinte come gli esistenti costitutivi della materia del mondo di esperienza* . . . » 240

51) PASSAGGIO DALLA MATERIA ALLA FORMA DEL MONDO MENTALE:
a) *L'intuizione e la diversità soggettiva degli esistenti come materia del mondo mentale* . . . . . » 242
b) *Conquista della realtà degli esistenti mediante l'oggettività della coscienza: la triplice deduzione trascendentale della forma* . . . . . » 243

52) L'ESISTENZA COME ESIGENZA FORMALE:
a) *La materia oggettivata come soluzione implicita del problema dell'esistenza* . . . . . pag. 246
b) *L'esplicita impostazione formale del problema dell'esistenza* . . . . . » 248
c) *L'esistenza come esigenza generale della relazione della modalità* . . . . . » 249

53) L'ESISTENZA COME FUNZIONE GIUDICATIVA E COME CONCETTO PURO:
a) *I giudizi modali* . . . . . » 251
b) *L'esistenzialità giudicativa (assertorietà) come legame tra proposizione e intelletto* . . . . . » 253
c) *Identificazione di esistenza e verità* . . . . . » 255
d) *Passaggio dalla funzione logica al concetto intellettivo di essa (l'esistenza); la sintesi sensitiva come presupposto della predicazione intellettiva* . . . . . » 256

54) L'ESISTENZA COME SCHEMA:
a) *La sinteticità, fondamento del processo conoscitivo* » 260
b) *Passaggio dai concetti ai principii* . . . . . » 263
c) *Lo schema della realtà* . . . . . » 265

55) L'ESISTENZA COME PRINCIPIO:
a) *Passaggio dagli schemi ai principii: il Principio sintetico supremo* . . . . . » 266
b) *I principii in generale* . . . . . » 268
c) *Il postulato della realtà: l'esistenza come aderenza al senso* . . . . . » 269

56) L'ESISTENTE COME PERMANENTE FUORI DEL MONDO MENTALE:
a) *Realismo kantiano: gli esistenti del mondo reale come esigenza del mondo mentale* . . . . . » 272
b) *Confutazione dell'idealismo: l'esistente reale come permanente* . . . . . » 274
c) *L'esperienza in generale e la mediatezza dell'esperienza interna, come fondamento ultimo del realismo* . . » 276

57) DALLA OGGETTIVITA' REALISTICA ALLA SOGGETTIVITA' ONTOLOGICA DELLA ESISTENZA:
a) *Il risultato della confutazione kantiana dell'idealismo* » 279
b) *Critica degli esistenti come oggetti di coscienza* . . » 280
c) *Critica della coscienza della mia esistenza (autocoscienza)* . . . . . » 282
d) *Dal giudizio conoscitivo dell'esistenza oggettiva al soggettivo atto esistenziale di coscienza: soluzione concretistica del problema dell'esistenza* . . . . » 284

Capitolo VIII

PASSAGGIO ALL'ESSERE IN SE'

58) Verso l'essere in se':
a) *La confutazione kantiana dell'idealismo come confutazione anche del realismo* . . . . . pag. 287
b) *Il permanente come soluzione del problema dell'esistenza: l'implicita esigenza ontologica* . . . » 288
c) *Verso il mondo in sé* . . . . . » 289
d) *Caratteri del noumeno* . . . . . » 292

59) La dialettica come errore:
a) *L'accusa kantiana al dogmatismo e la ricaduta postkantiana nel dogmatismo* . . . . . » 294
b) *L'apparenza dialettica e la dottrina kantiana dell'errore* » 296
c) *La ragione non erronea* . . . . . » 299

60) L'esistenza come relazione:
a) *Canone di orientamento: il duplice aspetto della ragione kantiana: l'essere (cosa in sé) come esistente e il conoscere (dimostrare) come apparente* . . . » 302
b) *Il quadrivio tra i permanenti del sentito e l'essere presupposto dai noumeni* . . . . . » 303
c) *Ritorno dall'esistenza speciale all'esistenza generale di relazione* . . . . . » 304
d) *Le categorie di relazione e le corrispondenti idee della ragione* . . . . . » 306

61) La triplicita' non dialettica della esistenza:
a) *Liberazione dell'esistenza dalla dialettica* . . . » 307
b) *L'ampliamento della Critica come fondamento della valutazione della non dialetticità dell'esistenza* . . » 308
c) *La dialetticità dell'esistenza di Dio non nella soluzione ma nell'impostazione del problema* . . . » 309

Capitolo IX

SCOPERTA DELL'ESSERE ATTRAVERSO LE ANTINOMIE

62) I concetti cosmologici: A) matematici:
a) *Il mondo può essere idea?* . . . . . » 313
b) *L'idea mondo come sistema di concetti cosmologici, e generico criterio determinativo del sistema* . . . » 315
c) *L'intuizione come specifico criterio determinativo dei concetti cosmologici matematici: il mondo come quanto (composto) e come quale (diviso)* . . » 316
d) *Il mondo intuito: dal Kant scienziato al Kant critico* » 318

63) I CONCETTI COSMOLOGICI: B) DINAMICI:
a) *Il mondo causale (genesi)* . . . . . pag. 319
b) *Il mondo esistente (dipendenza)* . . . . » 320
c) *La complessiva idea cosmologica sistematica* . . » 322

64) IL GIUDIZIO CRITICO DELLA DIALETTICA COSMOLOGICA:
a) *Accordo e disaccordo tra ragione comune e ragione critica* . . . . . » 322
b) *Il* consensus *come legge del giudizio critico e sua esigenza oggettiva* . . . . . » 323
c) *Il presupposto del giudizio critico (l'unità del mondo) e il metodo indiretto della sua prova* . . . » 325

65) IL GIUDIZIO CRITICO SUL CONCETTO MATEMATICO DEL MONDO:
a) *Il mondo come il quanto (mondo in blocco)* . . » 326
b) *I principii di dimostrazione dell'antitetica del quanto* » 328
c) *Il mondo come il quale (mondo elementare)* . . » 330
d) *Il giudizio critico sulle antinomie matematiche: liberazione dal concetto intuitivo del mondo* . . » 333

66) LA TERZA ANTINOMIA:
a) *Le esigenze dinamiche intrinseche al mondo* . . » 334
b) *Dimostrazione della tesi (libertà)* . . . . . » 335
c) *Dimostrazione dell'antitesi* . . . . . » 338

67) LA QUARTA ANTINOMIA:
a) *Lo stato dell'essere come mutare* . . . . . » 339
b) *Lo stato di necessità in un essere appartenente al mondo (tesi)* . . . . . » 340
c) *Lo stato di contingenza dell'essere costitutivo del mondo (antitesi)* . . . . . » 343

68) L'AZIONE RAZIONALE PURA COME SOLUZIONE DELLA TERZA ANTINOMIA:
a) *La costituzione umana a fondamento delle antinomie* » 344
b) *L'eterogeneità come principio di soluzione delle antinomie dinamiche* . . . . . » 346
c) *La possibilità delle due causazioni* . . . . . » 347
d) *L'unificazione delle due causazioni nell'azione razionale pura; l'etica kantiana dell'intenzione* . . . » 349

69) LA MENTE CRITICA DOPO LA SOLUZIONE DELLE ANTINOMIE:
a) *L'opposizione analitica (contraddittoria) e l'opposizione dialettica (apparente)* . . . . . » 352
b) *Scelta o antinomismo?* . . . . . » 354
c) *Scelta e unificazione nella quarta antinomia* . . » 356
d) *Il mondo e l'essere nella mente critica* . . . » 357

70) L'ESISTENTE (ESSERE) E' MATERIA O SPIRITO?:
a) *L'eterogeneità dinamica come principio di scoperta dell'essere* . . . . . » 359

b) *Dalla libertà e necessità dell'essere alla sua pluralità e unicità* . . . . . pag. 360
c) *Dalla pluralità e unicità alla materialità e spiritualità; le ambiguità di Kant nella indicazione del permanente* » 362

Capitolo X

ABBANDONO DELL'ESSERE COME PARALOGISTICO

71) L'idea psicologica:
a) *Il permanente kantiano (cosa in sé) è* a) *materia o* b) *spirito?* . . . . . » 367
b) *L'alternativa della materia tra la fenomenicità e l'inseità* . . . . . » 368
c) *Lo spirito come paralogismo* . . . . . » 369
d) Io penso *come fondamento del sistema delle idee psicologiche* . . . . . » 370

72) Il primo paralogismo:
a) *Il sillogismo dogmatico della sostanzialità dell'anima: la concezione predicativa dell'essere, fondamento sia del dogmatismo che del criticismo kantiano* . . . » 373
b) *Critica della concezione predicativa: l'alterità non è predicazione* . . . . . » 374
c) *Dimostrazione kantiana della falsità del sillogismo dogmatico* . . . . . » 377
d) *Insufficienza della confutazione kantiana del primo sillogismo, per l'inadeguato concetto di sostanzialità dedotto dalla concezione predicativa dell'essere* . . » 379

73) Il secondo paralogismo:
a) *Il sillogismo dogmatico della semplicità* . . . . » 381
b) *Dimostrazione kantiana della falsità della minore: inutilità di tale sillogismo* . . . . . » 381
c) *Insufficienza della confutazione kantiana del secondo sillogismo dogmatico fondata sulla comune concezione materialistica dell'essere* . . . . . » 384
d) *Io numero singolare di coscienza, come permanente* » 387
e) *Io altrui: spiegazione concretistica della carità cristiana* » 388

74) Il terzo paralogismo: la persona come pensiero:
a) *Identità esterna e identità interna* . . . . . » 390
b) *La vera proposizione che deve prendere il posto della minore: l'identità della rappresentazione di me* . . » 391
c) *La prima prova indiretta: la perdita di me nella coscienza altrui* . . . . . » 392
d) *La seconda prova indiretta: la scorrevolezza della coscienza* . . . . . » 393
e) *Conclusione: schietta rappresentatività analitica di me identico* . . . . . » 393

75) CRITICA DEL PRESUPPOSTO KANTIANO DELLA NUMERICITA' DEL TEMPO:
a) *Il presupposto della persona: l'identificazione del numero e del tempo in me* . . . . . pag. 394
b) *La concezione aristotelica del tempo come numero e la sua integrazione kantiana* . . . . . » 395
c) *Critica della concezione kantiana: il numero come soggettività e spazialità: la matematica* . . . . . » 396
d) *Il tempo come qualità, e sua distinzione dal numero* » 397
e) *L'errore che genera la confusione: la chiusura di me cosciente* . . . . . » 398

76) LA PERSONA:
a) *Le due prove indirette* (§ 74, c, d) *e l'erroneo contare filosofico* . . . . . » 398
b) *La* ignoratio elenchi *di tali prove* . . . . . » 399
c) *La scoperta di me: ostacolo fondamentale è l'empirico autoriempimento di me, l'autocoscienza* . . » 400
d) *Le persone come soggetti concreti di coscienza* . . » 402
e) *La prova fideistica delle persone* . . . . . » 403
f) *Difficoltà dell'esser persone* . . . . . » 404

CAPITOLO XI

I PRIMI TRE PARALOGISMI NEI PROLEGOMENI E NELLA SECONDA EDIZIONE DELLA CRITICA

77) GIUSTIFICAZIONE DELLA VUOTEZZA DELL'IO (*Prolegomeni*, § 47):
a) *L'esperienza possibile come principio dei principii intellettivi, e sua inapplicabilità all'anima come cosa in sé* . . . . . » 405
b) *La vuotezza di me e la conseguente vanità del senso interno* . . . . . » 407

78) LIMITI DEL VALORE DELL'ESPERIENZA (*Prolegomeni*, § 48): IL VIVENTE E IL PENSANTE:
a) *La permanenza dell'anima e suo limite nella morte* » 408
b) *I due problemi nascenti da questo limite:* α) *la cessazione dell'oggetto del senso esterno* . . . . » 409
c) β) *Il cessare dell'esperienza e l'incoerenza kantiana* . » 410
d) *La vita come esperienza e i due problemi conseguenti:* α) *Si esaurisce la coscienza nell'esperienza?* β) *La singolarità è soltanto esperienza?* . . . . . » 411

79) ANALITICITA' LOGICA DELLE PROPOSIZIONI PSICOLOGICHE:
a) *Il fondamento della nuova dimostrazione: distinzione tra determinante e determinabile* . . . . . » 412

b) *Logicità ma non realtà delle prime tre proposizioni psicologiche* . . . . . pag. 414
c) *Abbandono della dimostrazione dei* Prolegomeni: *assenza del permanente nella logicità pura e nel senso interno* . . . . . » 415

Capitolo XII

IL QUARTO PARALOGISMO

80) Il quarto paralogismo nella prima edizione della « critica »:
a) *Differenza del paralogismo della idealità dai precedenti* » 419
b) *Il sillogismo della idealità nei suoi concetti principali* » 421
c) *Confutazione kantiana di detto sillogismo* . . . » 421
d) *Osservazioni su detta confutazione* . . . . » 423

81) La soluzione critica del problema del mondo esterno:
a) *La Critica come la prima soluzione possibile del problema del mondo esterno* . . . . . » 424
b) *Il duplice significato del « fuori di noi »: l'idealismo trascendentale e il mondo esterno (realismo empirico)* » 425
c) *Il realismo trascendentale come negatore del mondo esterno (idealismo empirico)* . . . . . » 427
d) *Essenza idealistica del realismo empirico kantiano* . » 428

82) Il paralogismo della idealita' nei « prolegomeni » (§ 49):
a) *La tesi fondamentale del paralogismo della idealità e le sue tre conseguenze* . . . . . » 429
b) *Le due chiarificazioni fatte nei* Prolegomeni . . » 430
c) *Differenza tra cartesianesimo e kantismo riguardo all'esperienza* . . . . . » 431
d) *La realtà vista come rapporto esterno: ravvicinamento del rapporto al nesso e critica di esso* . . . » 432

83) A) Il paralogismo della separabilita'. B) Critica della irrealta' (vuotezza) della necessita' analitica:
a) *Il quarto paralogismo come paralogismo della separabilità* . . . . . » 433
b) *La sinteticità come obiezione alla prova dell'analiticità logica* . . . . . » 435
c) *Critica della concezione kantiana della analiticità logica come vuota* . . . . . » 438
d) *Passaggio dalla vuota necessità analitica alla piena esigenza di coscienza* . . . . . » 439
e) *Il divenire esclude o richiede l'essere?* . . . » 440

84) Il problema filosofico della religiosa soggettività':
a) *Limitatezza della critica kantiana* . . . . . pag. 441
b) *Noi (singolari puri) soltanto nella esigenza religiosa* » 442
c) *La problematizzazione di me, come uno di noi, nel concretismo critico: i primi tre attributi dell'anima kantiana e loro trasformazione nei tre caratteri di me in concreto* . . . . . » 444
d) *Dalla separabilità alla unificabilità come quarto carattere di me* . . . . . » 446

Capitolo XIII

LA CRITICA DI FRONTE AL PROBLEMA DELLA PRATICA

85) Il disquilibrio delle facolta':
a) *Pienezza della ragione nel campo volitivo* . . » 449
b) *Provvidenzialità della deficienza conoscitiva* . . » 451
c) *Inconciliabilità di sentire e conoscere* . . . » 453
d) *Conciliabilità del volere col sentire nella lotta: la nuova indagine conoscitiva* . . . . . » 454

86) L'architettura della « Fondazione ». I. Il ricorso alla filosofia pratica:
a) *Il problema della metafisica di fronte alla moralità* . » 455
b) *Momento analitico e sintetico nella* Fondazione (Introduzione) . . . . . » 457
c) *La dialettica pratica spinge la comune ragione umana alla filosofia pratica* (Sez. I) . . . . . » 459

87) L'architettura della « Fondazione ». II. Dalla analiticita' metafisica alla sinteticita' critica:
a) *Genesi empirica del principio pratico nella filosofia popolare* (Sez. II) . . . . . » 461
b) *Genesi a priori del principio e conseguente passaggio alla metafisica* . . . . . » 462
c) *Esigenza della Critica per la conquista della sinteticità* (Sez. III): *uscita dal momento analitico* . . » 463
d) *Conciliazione della conoscenza col volere nel « concepire l'inconcepibilità » dell'essere libero* . . . » 464

Capitolo XIV

L'ALTERNATIVA KANTIANA TRA TEORIA E PRATICA

88) La ragione governatrice della volonta': I. nel fenomeno:
a) *Ultima risposta del conoscere al problema dell'essere* » 467

b) *Critica kantiana del riempimento sensibile della ragione governatrice della volontà* . . . . . pag. 468
c) *Ottimismo e pessimismo nascenti da tale riempimento* » 470

89) LA RAGIONE GOVERNATRICE DELLA VOLONTA': II. NELL'ESSERE:
a) *E' necessario il pessimismo per la salita all'essere?* . » 472
b) *La volontà in sé (e non la felicità) come scopo vero del governo della ragione* . . . . . » 475
c) *Raggiungimento dell'essere e difetti della via tenuta da Kant* . . . . . » 476
d) *Trasformazione della facoltà pratica in volontà pura: i tre caratteri di questa* . . . . . » 476

90) ALTERNATIVA TRA RAGIONE E VOLONTA':
a) *Volontà buona come conciliatrice del conoscere con l'essere* . . . . . » 478
b) *La coscienzialità della volontà, prima di Kant* . . » 479
c) *La volontà intellettuale (giudicativa) di Kant e degli epigoni* . . . . . » 480
d) *La duplicazione kantiana della facoltà pratica tradizionale e l'alternativa della volontà kantiana* . . » 482

91) L'ESSERE DELLA COSCIENZA: ELIMINAZIONE DELL'ALTERNATIVA:
a) *Dall'alternativa all'intellettualismo, dal quale essa è generata* . . . . . » 485
b) *Il rovesciamento attivistico dell'intellettualismo* . . » 487
c) *Il kantiano primato della ragion pratica come motivo di tale rovesciamento* . . . . . » 488
d) *Eliminazione del primato e correzione dell'intellettualismo nel coscienzialismo* . . . . . » 488
e) *Eliminazione dell'alternativa con l'essere coscienziale* » 490

CAPITOLO XV

ALTERNATIVA E CIRCOLO NELLA PRATICA KANTIANA

92) LA MORALITA' KANTIANA COME ANTITETICITA' PRATICA:
a) *Impostazione del problema: l'essere (soprasensibilità) del dovere* . . . . . » 493
b) *Dalla volontà buona (α) al dovere (β)* . . . » 494
c) *L'imperativo e la conseguente distinzione della volontà morale dalla buona* . . . . . » 496
d) *La moralità come antiteticità* . . . . . » 498

93) LO SVILUPPO DEL PROBLEMA ETICO KANTIANO: I. L'ANALISI:
a) *L'alternativa intrinseca al volere kantiano tra l'antiteticità morale (dovere) e la praticità legale (volontà buona): conseguente eliminazione dell'essere* . . » 498

b) *Il problema etico di Kant: la possibilità analitica e sintetica dell'imperativo* . . . . . pag. 500
c) *Dall'imperativo categorico* (γ) *al regno dei fini* (δ) *nella autonomia della volontà* . . . . . » 502

94) LO SVILUPPO DEL PROBLEMA ETICO KANTIANO: II. LA SINTESI:
a) *Dall'autonomia analitica della volontà morale alla sua autonomia sintetica* . . . . . » 506
b) *La proposizione sintetica della volontà* . . . » 508
c) *Il terzo* quid *richiesto dalla sintesi: la libertà come avviamento ad esso* . . . . . » 508
d) *Il circolo tra volontà buona e volontà morale* . . » 510
e) *Rottura del circolo: la volontà buona (predicato) come principio della volontà morale (soggetto); io (cosa in sé) terzo* quid *della sintesi* . . . . . » 510

CAPITOLO XVI

ESISTENZA E FINALITA'

95) L'ASSURDO DI ME SENZIENTE:
a) *Insufficienza della indicazione di me come uomo* . » 513
b) *Io, nelle formule dell'imperativo, come un fine agente* » 514
c) *Io, soggetto, come l'antitesi (senso) della volontà buona* » 515
d) *Conseguente assurdo dell'etica dell'idealismo post-kantiano* . . . . . » 516
e) *Continuazione dell'assurdo nell'esistenzialismo* . » 517

96) GLI ENTI RAGIONEVOLI COME ESISTENTI (SOGGETTI):
a) *L'equivoco kantiano dei soggetti (enti ragionevoli) come oggetti* . . . . . » 520
b) *Chiarimento dell'equivoco: i soggetti (credenti) come termini della ragione* . . . . . » 522
c) *Scardinamento della lotta tra intuizionisti (soggettivisti) e razionalisti (oggettivisti)* . . . . » 523

97) IL FINE IN SÉ:
a) *Il problema: essere ed esistenza nella finalità* . . » 525
b) *Duplice distinzione dei fini; il fine come oggetto della volontà* . . . . . » 526
c) *Riduzione dei caratteri positivi al negativo, e perdita di noi come fini agenti* . . . . . » 528
d) *Progressiva eliminazione dei fini in sé dall'essere della volontà* . . . . . » 530

Capitolo XVII

I FINI-DOVERE

98) Fini (spontaneita') o dovere (coattivita'):
a) *Distinzione della spontaneità dei fini dalla costrizione del dovere* . . . . . pag. 535
b) *La massima etica come mediatrice tra la costrizione e la spontaneità* . . . . . » 539
c) *I fini-dovere come postulato della morale* . . . » 540

99) Critica dei fini-dovere: dovere e fini nella concretezza del volere:
a) *I due fini-dovere, e noi (enti ragionevoli)-fini* . . » 542
b) *Finalità estrinseca (fine proposto) e finalità intrinseca (fine-essere); l'alternativa di noi come fini* . . . » 544
c) *Il dovere come forma del volere, e la sua coazione come trascendenza del principio* . . . . . » 547

100) Continuazione:
a) *La finalità nella sua spontaneità, come terminazione del volere* . . . . . » 549
b) *Dai fini-dovere di Kant alla concreta volontà buona* » 552
c) *Le due correzioni della metafisica kantiana della volontà* » 555
d) *L'uomo e la volontà buona* . . . . . » 557
e) *Il fare concreto e la dialettica dell'essere* . . . » 558

Capitolo XVIII

IL SENTIMENTO COME FACOLTA' SUPERIORE

101) La costituzione spirituale:
a) *Il problema del sentimento come facoltà spirituale (Berkeley, Kant, Rosmini)* . . . . . » 561
b) *Presenza del potere conoscitivo in ciascuna facoltà: intellettualismo kantiano* . . . . . » 563
c) *Costituzione dell'animo umano in conseguenza di tale presenza* . . . . . » 565

102) Il sentimento: I. Il giudizio come sua facolta' di conoscere:
a) *La kantiana apriorità a posteriori* . . . . » 566
b) *Graduale scoperta critica della umana costituzione spirituale* . . . . . » 567
c) *Il campo filosofico e sua distinzione in teoretico e pratico* » 569
d) *Il campo critico: funzione mediatrice del sentimento e del giudizio* . . . . . » 570

103) Il sentimento: II. La finalità come suo principio a priori:
a) *Il giudizio riflettente come vero e proprio giudizio* pag. 571
b) *Necessità di un principio a priori dei fatti a posteriori* » 574
c) *La finalità come tale principio a priori* . . . » 576

104) Il sentimento: III. La sua applicazione (arte) nella duplicità del giudizio riflettente:
a) *Distinzione del carattere estetico dal logico* . . » 578
b) *Oggettività della natura empirica nella soggettività del sentimento puro: conseguente duplicazione del giudizio riflettente* . . . . . » 580
c) *Subordinazione di intelletto e ragione al sentimento nel giudizio teleologico* . . . . . » 583

TIP. SUD - BARI